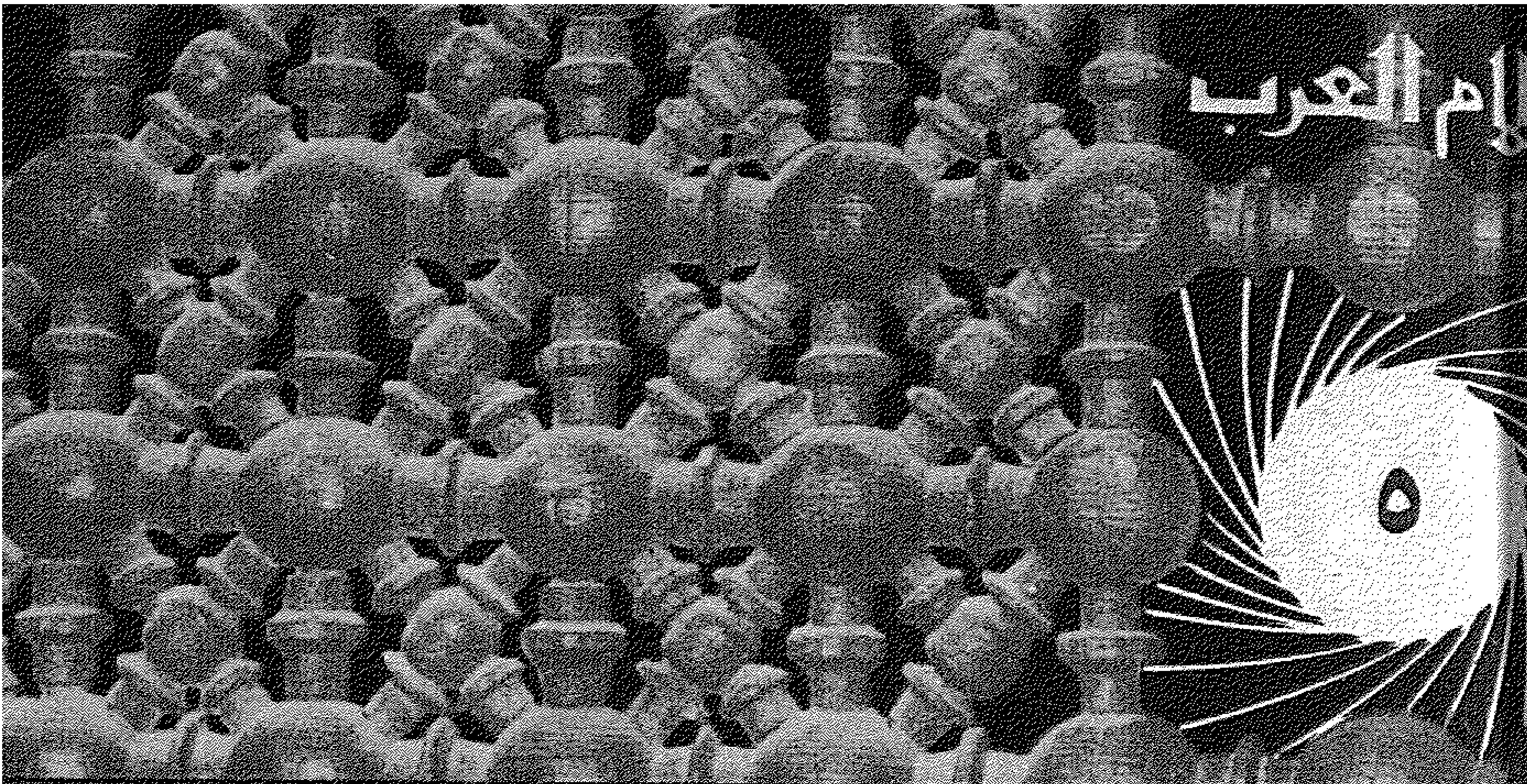



# ابن تيمية

بقلم
الدكتور محمد يوسف موسى


الثقافة والإرشاد القومي
سسة المصرية العامة
والترجمة والطباعة والنشر

أعلام العرب

٥

# ابن تيمية

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الناشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

تليفون ٥٨٩٢٠ - ٧٥١٤٧

# افتتاح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، كما صليت على ابراهيم ، وبارك على محمد وعلى آل محمد ، كما باركت على ابراهيم وآل ابراهيم ؛ انك حميد مجيد .

اللهم انا نستمد بك المنحة ، كما نستدفع بك المحنة ؛ ونسألك العصمة ، كما نستوهب منك الرحمة .

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ، ويسر لنا العمل كما علمتنا ، وأوزعنا شكر ما آتيتنا ، وانهج لنا سبيلا يهدي اليك ، وافتح بيننا وبينك بابا نفد منه عليك ؛ لك مقاليد السماوات والأرض ، وأنت على كل شيء قدير [1] .

وبعد : فهذا كتاب كلفت بكتابته عن علم من أعلام العرب والاسلام ، وهو الامام « ابن تيمية » وقديما أعجبت بفقهه اعجابا شديدا ، ورأيته أحد الأئمة الذين شاء الله أن يجدد بهم الاسلام ، وأن يعز بهم دينه وشريعته ، وأن يحفظ به وبأمثاله أمة العروبة والاسلام .

---

(١) اقتباس من افتتاح الامام أبي بكر بن العربي لكتابه «العواصم من القواصم»

وقد جعلته على قسمين وخاتمة ، وكل قسم ينتظم أبوا ثلاثة . وعنيت فى القسم الأول ببيان عصره من نواحيه المختلفة وبالكلام على حياته الخصبة المباركة وجهاده ، وبتجلية منهج فى البحث مع ذكر تطبيقات له فى العلوم المختلفة .

وفى القسم الثانى ، عنيت بالكلام على آرائه فى الدين والحياة ، فى الفقه وأصوله ، وفى تفسير ما اضطلع به من كتاب الله ، وفى الاجتماع وسياسة الحكم وأصوله التى يقوم عليها.

وأخيرا ، أشرت الى مكانته ومنزلته العلمية ، والى خصومه وأنصاره — وما أكثرهم ! — فيه . كما أشرت الى مقدار ما نفيد من دراسته ومنهجه فى الحياة ، والى أثره فيمن بعده

ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشدا ، ومنك نستمد العون والتوفيق والسداد .

روضة القاهرة فى { سنة ١٣٨١ هـ
سنة ١٩٦٢ م } — محمد يوسف موسى

# القسم الأول

# عصره وحياته ومنهجه

# الباب الأول

# عصر ابن تيمية

« البلد الطيب يخرج نبـاته باذن ربه » كما يقول العليم الحكيم ، ومن أصدق من الله قيلا ! وللبيئة — كما للوراثة — أثرها الكبير فى الانسان الا أن يشاء الله ، سواء فى ذلك البيئة الطبيعية والاجتماعية والسياسية ، وقد تحكمت البيئة فى حياة كثير من الناس ومصايرهم وبخاصة الذين صبروا على ما فيها من عادات وتقاليد متأصلة فلم يعملوا للخروج عنها مع ما قد يكون فيها من ضلال وفساد ، ومنهم من كانوا يقولون كما حكى الله عنهم : « انا وجـدنا آباءنا على أمـة ، وانا على آثارهم مقتدون »[1].

ولم يخرج عن أحكام البيئات الضالة الا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسـلام ، وكذلك المصلحون المجددون الذين ثاروا على ما توارثوه من عادات وتقاليـد ليست من الحق فى شيء ؛ فعملوا على الوقوف دونها وتغييرها ، وتحملوا صابرين راضين بما لقوا من اضطهاد وبلاء فى هذه السبيل ، ومنهم كان

(١) المراد بالأمة هنا : الملة والدين ، ولهذا المعنى شواهد من الله

الامام تقى الدين بن تيمية ، كما سنعرف فى القسم الخاص بحياته وجهاده وكفاحه .

ولذلك ، يجب علينا أن نبدأ هـذا الكتاب بالكلام ، دون تفصيل ، عن العصر الذى عاش فيه ابن تيمية وما سبقه بقليل[1] فنعرض أولا للحال السياسية ، ثم بعدها للحال الاجتماعية ، لننتهى بالحال العقلية والعلمية .

ومن ثم نتبين أى زمن عاش فيه من نواحيه كلها ، وكيف كان قدَراً مقدورا عليه أن يكافح مارأى فيه من فساد ، وذلك من حين بلغ الشيخ أشده واستوى وآتاه الله حكمة وعلما .

## ١ — الناحية السياسية

**تمهيد :**

ظلت الدولة العربية الاسلامية دولة موحدة فى الشرق والغرب طوال عهد الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ، لها أهـدافها

---

(١) قيل فى سبب شهرته بابن تيمية ، ان جده محمد بن الخضر حج وله امرأة حامل ومر فى طريقه على درب تيماء ، فرأى هناك جارية طفـلة قد خرجت من خبائها ، فلما رجع الى « حران » وجد امرأته قد ولدت بنتا ، فلما رآها قال : يا تيمية ، فلقب بذلك .

وقيل ان جـده محمدا هـذا كانت أمه تسمى تيمية ، وكانت امرأة واعظة ، فنسب اليها وعرف هو والأسرة بها . راجع فى هذين القولين كتاب : فوات الوفيات للصلاح بن شاكر الكتبى ، ج ١ : ٤٤ ، وراجع أيضـا جلاء العينين فى محـاكمة الاحمدين ، ص ٤ — ٥ ففيه ما يؤكد ان القول الأول هو الصحيح .

وغاياتها المعروفة ، وتصدر عن رأى واحد جميع ، وسياسة واحدة يرسمها الخليفة بالمدينة ، ثم بدمشق من بعد .

وكان أول هزة عنيفة نالت من هـذه الوحدة ، ما كان من صراع معروف بين الأمويين والعباسيين ، وانتهى هذا الصراع بقيام الدولة العباسـية فى الشرق والدولة الأموية بالغرب فى الأندلس ، ثم بالدول الأخرى التى قامت بشمالى افريقية .

واستقر الأمر للدولة العباسية بالمشرق ، ومشت قدما الى الأمام حتى كانت فتنة الأمين والمـأمون فكانت ايذانا بتمزق الوحدة الاسلامية ، ثم جدت عوامل أخرى جعلت عقد الوحدة ينتثر ، وتظهر فى رقعة الوطن الاسلامى الأكبر دول صغيرة هنا وهناك ، وكان لذلك أثره القوى فى مركز الخلافة وضعف نفوذ الخلفاء وسكون ريحهم .

نعم ، مرت الدولة العباسية من ناحية القوة والضعف بأدوار مختلفة ، كان لخلفائها فى بعضها الكلمة العليا والحكم النافذ ، وفى بعضها لم يكن لهم من الحكم والخـلافة الا الاسم والرسم ، فكانت السيادة الفعلية للمتغلبين عليهم ، أمثال بنى بويه الديالمة ( ٣٣٤ — ٤٤٧ هـ ) ، والأتراك السلاجقة ( ٤٤٧ — ٥٩٠ هـ ) وفى بعضها الآخر كانوا يسترجعون شيئا من القوة الذاهبة والعز الذى ولى ، حتى انتهى أمرهم على أيدى التتار سنة ٦٥٦ هـ .

وقد كان اصطناع الخليفة المعتصم بالله ( ٢١٨ — ٢٢٧ هـ ) للأتراك ، يتخذ منهم جندا يستغنى به عن العرب والموالى من

خراسان ايذانا ببدء طور الضعف وزوال هيبة الخلفاء وذهاب الوحدة للأمة .

وذلك بأنه عنـد ما أحس هؤلاء الجند الأتراك بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم ، أخذوا فى الاستئثار بالسلطان حتى تحكموا فى الخلافة وأمورها ، بل فى الخلفاء وحياتهم ، وانتهى الأمر بأن صار الخليفة فى منزلة من الهوان لا يملك من أمر نفسه شيئا .

وهذه المنزلة تظهر للباحث من حالة النظـر فى بعض كتب التاريخ ؛ مثل الطبرى وصلته ، والكامل لابن الأثير ، ومروج الذهب والتنبيه والاشراف للمسعودى ، والبداية والنهاية لابن كثير ، وتاريخ بغداد للخطيب ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى .

وكان لذلك أثره المحتوم : استقلال كثير من أمراء الأطراف ، وظهور عـدد غير قليـل من الدول فى رقعة البـلاد العربية الاسـلامية ؛ مثل الفاطميـة بمصر ، والحمدانية بالجـزيرة ، والسـامانية فيما وراء النهر ، والبويهيـة ، والخوارزميـة ، والسلجوقية ، وذلك كله فضلا عن الدول التى ظهرت بالمغرب .

هذا ، وقد كان مما حدث فى مصر والشام فى هذا العصر حدثان لهما فى هذين البلدين الشقيقين أكبر الخطر من الناحية السياسية والاجتماعية معـا ، ولهما فى حياة ابن تيمية بصفة خاصة أثر أى أثر ، هما : ظهور التتـار بالمشرق واستيلاؤهم على بغداد وزحفهم الى الشام ومصر ، والثانى خروج الفرنج الصليبيين الى هذين الاقليمين أيضا .

وينبغي أن نتناول هنا — ولو بايجاز — هـذين الحدثين اللذين عاصرهما الشيخ ابن تيمية ، وأخذ كل منهما جانبا كبيرا من جهـاده الحربى والسـياسى ، راجعين الى ابن الأثير وهو مؤرخ ثقة معاصر ، والى غيره من المؤرخين المعاصرين له أو الذين جاءوا بعده ؛ يقول ابن الأثير فى أحداث سنة ٦١٧ هـ :

« لقد بلى الاسلام والمسلمون فى هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم ؛ منها ظهور هؤلاء التتر قبحهم الله ، أقبلوا على المشرق ففعلوا الأفعال التى يستعظمها كل من سمع بها ، وستراها مشروحة مفصلة ان شاء الله تعالى .

ومنها ، خروج الفرنج لعنهم الله من المغـرب الى الشام ، وقصدهم ديار مصر وملكهم ثغر دمياط منها ، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها ، لولا لطف الله تعـالى ونصره عليهم » (١) .

**أولا — ظهور التتار :**

عن هذا الحدث ، نجد المؤرخ نفسه يتحدث عن مقدار ما فى خروج التتار الى البلاد الاسلامية بصفة عامة ، فيقول :

« لقد بقيت عدة سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها كارها لذكرها ، فأنا أقدم اليه رجلا وأؤخر أخرى ؛ فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الاسـلام والمسلمين ! ... ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدى .

---

(١) الكامل فى التاريخ ، جـ ١٢ : ١٣٨ .

ان هذا الفصل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التى عقمت الأيام والليالى عن مثلها ، عمت الخلائق وخصت المسلمين . فلو قال قائل : ان العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم الى الآن لم يبتل بمثلها ، لكان صادقا ، فان التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها ...

ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة الى أن ينقرض العالم وتفنى الدنيا الا يأجوج ومأجوج ؛ وأما الدجال فانه يُبقى على من اتبعه ويُهلك من خالفه ، وهؤلاء لم يُبقوا على أحد ، بل قتلوا النساء والرجال والأطفال ، وشقّوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنّة ...

فان قوما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان .. ثم منها الى بلاد ما وراء النهر مثل سمرقند وبخارى وغيرهما ، فيملكونها ويفعلون بأهلها ما نذكره ، ثم تعبر طائفة منهم الى خراسان فيفرغون منها ملكا وتخريبا وقتلا ونهبا ، ثم يتجاوزونها الى الرَىّ وهمذان وبلد الجبل وما فيه من البلاد الى حد العراق ... فى أقل من سنة ، هذا ما لم يُسمع بمثله ...

ومضى طائفة أخرى غير هذه الطائفة الى غزنة وأعمالها وما يجاورها من بلاد الهند وسجستان وكرمان ، ففعلوا فيها مثل فعل هؤلاء وأشد ؛ هذا ما لم يطرق الأسماع مثله .

فان الاسكندر ، الذى اتفق المؤرخون على أنه ملك الدنيا ، لم يملكها فى هذه السرعة ، انما ملكها فى نحو عشر سنين ولم يقتل أحدا ، انما رضى من الناس بالطاعة . وهؤلاء ( أى التتار )

قد ملكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلا ، وأعدل أهل الأرض أخلاقا وسيرة ، فى نحو سنة ، ولم يبت أحد من البلاد التى لم يطرقوها الا وهو خائف يتوقعهم ويترقب وصولهم ... » .

ثم يتكلم المؤرخ الثقة عن دياناتهم وبعض عاداتهم وتقاليدهم فيقول : « أما دياناتهم فانهم يسجدون للشمس عند طلوعها ، ولا يحرّمون شيئا ، فانهم يأكلون جميع الدواب حتى الكلاب والخنازير وغيرهما ، ولايعرفون نكاحا بل المرأة يأتيها غير واحد من الرجال فاذا جاء الولد لا يعرف أباه » (١) .

وليس فيما يقوله ابن الأثير وغيره من المؤرخين عن ابتلاء العالم ، وبخاصة البلاد الاسلامية ، بالتتار وما ارتكبوه من الفظائع وعظيمات الأمور ، شيء مّا من المبالغة ، فان زحفهم الجيّاش ، ومدّهم المتلاطم الأمواج ، قد أوقع الرعب فى العالم كله حتى للقارة الأوربية ، وبدّل الناس جميعا من بعد أمنهم خوفا .

ونعتقد أن المؤرخ «جيبّون » قد صدق حين يمثّل لقارئه مدى ما أصاب العالم من ذعر ورعب بسبب موجات التتار أو المغول ، وذلك بقوله : انها كانت أشبه بهزات الطبيعة العنيفة التى تغير وجه الأرض ، وحين يقول : إن بعض سكان السويد ،

---

(١) راجع لتاريخ الكامل ، جـ ١٢ : ١٣٧ ــ ١٣٨ ، وراجع أيضا فى هذا الحدث مفصلا ، البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٣ : ٨٦ وما بعدها ، فقد أتى بما ذكره ابن الأثير وزاد عليه .

وقد سمعوا عن طريق روسيا نبأ ذلك الطوفان المغـولى ، لم يستطيعوا أن يخرجوا كعادتهم للصيد فى سواحل انجلترا خوفا من المغول ! [1] .

**سقوط بغداد وأثره :**

يذكر المؤرخون ، لسقوط بغداد وذهاب الخلافة العباسية من العراق ، أو على الأقل لتعجيل هذا المصير الذى كان حتما مقضيا ، عوامل مختلفة ؛ منها ما وصلت اليه الدولة من الضعف والفرّقة لعوامل لا ضرورة لذكرها هنا ، ويكفى أن نشير الى الصراع بسـبب الجنس ، والنزاع العنيف بسبب اختـلاف العقيدة أو المذهب الدينى ، وانصراف بعض الخلفاء ورجالات الدولة الى ضرب من الحياة أنساهم الواجب عليهم لأمة العروبة والاســلام .

ولكن اذا كان كل ذلك حقا ، فهل من الحق أن الخلاف بين أهل السنة والشيعة الرافضة كان من تلك العوامل التى يسّرت للتتار دخول بغداد أيضا ؟ هذا ما يقرره كثـير من المؤرخين ومنهم ابن كثير الذى عاصر تلك الأحداث .

انه يذكر فى حوادث سنة ٦٥٦ هـ أن وزير الخليفة المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين ، وهو مؤيد الدين محمد بن العلقمى

---

(٢) انحطاط الدولة الرومانية وسقوطها ــ Yibbon. Decline and fall of the Roman Empire. نقلا عن « ابن تيمية » للمرحوم عبد العزيز المراغى ص ٨

ــ وهو من الرافضة ــ عمل لذلك بسبب ما كان من عــداء وحرب بين أهل السنة وشيعته ، « فكان هذا مما أهاجه على أن دبر على الاسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذى لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد » الى آخر ما قال [1] .

ومهما يكن من أمر ، فقد أخذ التتار بغداد ، وقتلوا أكثر أهلها حتى الخليفة ، وانقضت دولة بنى العباس منها ، وأزالوا معالم الحضارة والثقافة الاسلامية ، وكان لذلك كله أكبر الآثار فى حياة مصر والشام وسائر بلاد الاسلام ، ونكتفى هنا بالكلام عن الناحية السياسية وحدها .

ليس علينا أن نتتبع التتار فى معاركهم فى الشرق حتى كفى الله شرهم وارتدوا على أدبارهم ، ولكن نتعرض فحسب الى مجيئهم بجموعهم الى الشام ومحاولتهم امتلاك هذا القطر أولا ثم مصر ثانيا ، ثم الى ما كان من قيام الخلافة بمصر بعد بغداد .

فى سنة ٦٥٨ صار ملك العراقين وخراسان وغيرها من بلاد الشرق للسلطان هولاكو ملك التتار ، فأصبح الطريق مفتوحا أمامه الى الشام ، فبادر اليها بجيوشه عابرين الفرات ، وما لبثوا أن ملكوا حلب ثم دمشق ، وجاسوا خلال الديار ، وقد ملأ

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٣ : ٢٠١ ، ثم يقول فى مكان آخر ( ص ٢١٢ ) عند ذكر وفاة هذا الوزير سنة ٦٥٦ : « وكان رافضيا خبيثا ردىء الطوية على الاسلام وأهله ، وقد حصــل له من التعظيم والوجاهة فى أيام المستعصم ما لم يحصل لغيره من الوزراء ، ثم مالأ على الاسلام وأهله الكفار وهولاكوخان ، حتى فعل ما فعل بالاسلام وأهله مما تقدم ذكره » ، ويظهر أنه كان يريد ، كما يقول المؤرخ نفسه ، نقل الخلافة الى الفاطميين .

الرعب قلوب الأهلين بعد أن وصل التتار الى غزّة فى طريقهم الى مصر كنانة الله فى أرضه .

وأرسل هولاكو رسله الى مصر بكتاب يهدد فيه الملك المظفر قطز تهديدا بالغا بدأه بقوله : « من ملك الملوك شرقا وغربا » ، وفيه يقول له : « فعليكم بالهرب وعلينا الطلب ، فأى أرض تأويكم ، وأى طريق تنجيكم ، وأى بلاد تحميكم ؟ فما لكم من سيوفنا خلاص » !

ولكن الملك المظفر لم ينخلع قلبه من هذه الرسالة ، وأعدّ للأمر عدته مستعينا بالله الذى ينصر عباده المؤمنين به حق الايمان . وذلك أنه ــ كما يذكر ابن كثير ــ لما بلغه ما كان من أمر التتار بالشام ، وأنهم عازمون على الدخول الى ديار مصر ، بادرهم قبل أن يبادروه ، فخرج فى عساكره وقد اجتمعت الكلمة عليه ، حتى انتهى الى الشام .

ثم التقى الجمعان بالشام على « عين جالوت » وكان قتال شديد انتهى بنصر الاسلام وأهله انتصارا مبينا وبهزيمة التتار هزيمة شنيعة وبفرارهم ، فلحق بهم الجيش الاسلامى يقتلونهم فى كل موضع ومكان .

ولما بلغ هولاكو ما صار على جيشه من المسلمين بعين جالوت ، أرسل جيشا آخر يحاول استعادة الشام ، فحيل بينه وبين ما يشتهون ، ورجعوا اليه خائبين خاسرين ، وذلك على يد الملك الظاهر بيبرس الذى خلف الملك المظفر ، وكان ذلك بفضل الله وتضامن المصريين ومن عاونهم من أمراء الشام وأهله .

ويذكر المقريزى أن الملك المظفر ، وقد عاين أن المسلمين زُلزلوا زلزالا شديدا ، ألقى خوذته على الأرض وصرخ بأعلى صوته : « واسلاماه ( ثلاث مرات ) ، ياالله أنصر عبدك قطز على التتار ، وحمل بنفسه وبمن معه حملة صادقة ، كان بعدها نصر الله المبين ».

ثم يقول المقريزى : وأما التتار فانهم لما لحقهم الطلب الى أرض حمص ، ألقوا ما كان معهم من متاع وغيره وأطلقوا الأسرى ، وعرجوا نحو طريق الساحل ، فتخطّف المسلمون منهم وقتلوا خلقا كثيرا وأسروا أكثر . فلما بلغ هولاكو كسرة عسكره وقتل نائبه كتبغا ، عظم عليه ، فانه لم يكسر له عسكر قبل ذلك ، ورحل من يومه (1) .

وهكذا هزم الله التتار على أيدى المصريين ومن انضم اليهم من جند الشام من العرب وغيرهم ، وأيقن التتار أن مصر لهم بالمرصاد وأن قضاء الله هو الغالب ، وأن العزة لله ورسوله وللعرب وللمؤمنين .

***

هذا عن الأثر السياسى الأول لسقوط بغداد بأيدى التتار وازالة الخلافة العباسية عنها ، وكان الأثر الثانى هو اقامة هذه

---

(1) راجع أمر هذه الموقعة الفاصلة ومقدماتها ، فى البداية والنهاية جـ ١٣ : ٢٢٠ وما بعدها ، وفى السلوك للمقريزى جـ ٦ قسم ٢ ص ٤٢٧ وما بعدها .

الخلافة بمصر بعــد أن أصبحت مثابة للمســلمين ودرعا لهم ، وستبقى كذلك بفضل الله الى يوم الدين .

ظل منصب الخلافة شاغرا بعد قتل آخر الخلفاء ببغداد ثلاث سنين ونصف سنة ، وفى هذه الفترة علا شأن مصر وبخاصة بعد وقوفها أمام التتــار وردهم على أعقابهم مدحورين الى غــير رجعــة .

وأحس القائمون بمصر من المماليك بضرورة العمل لاضفاء صفة « الشرعية » على ولايتهم وسائر تصرفاتهم ، وكان من ذلك أن فكروا فى اقامة خليفة بالقاهرة يستمدون منه ســلطاتهم شرعا دون أن يتحيَّف ذلك شيئا من امرتهم ونفوذهم ، وقد تم لهم هذا على أيسر سبيل ، وفرح الناس فرحا شديدا باحتضــان مصر للخلافة والخلفاء الشرعيين .

وذلك بأن قدم الى مصر سنة ٦٥٩ ، فى عهد سلطنة الملك الظاهر بيبرس ، الأمير أبو القاسم أحمد ابن أمير المؤمنين الظاهر بأمر الله ، وهو عم الخليفة المستعصم الذى قتله التتار ببغداد ، فخرج السلطان الظاهر الى لقائه ومعه القاضى والوزير والعلماء والأعيان وآخرون من دونهم .

وفى الايوان بقلعة الجبل أثبت الأمير نسبه بمحضر السلطان ومن معه ، فبويع بالخلافة ، وكان أول من بايعه شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام ، وتلاه السلطان والقاضى ثم الأمراء

ومن اليهم (1) ولقب « المستنصر بالله » وضرب اسـمه على السكة وكتب ببيعته الى الآفاق .

فلما كان يوم الجمعة بعـد ذلك بأيام ، ركب الخليفة الى الجامع بالقلعة وخطب على المنبر ذاكرا شرف بنى العباس ، ثم دعا للسلطان ونزل وصلى بالناس . وبعد بضعة عشر يوما ، فى رابع شعبان من ذلك العام ، ألبس الخليفة السلطان بيده خلعة توليته ، وفوض اليه الأمور فى البلاد الاسلامية ، ولقبه بقسيم أمير المؤمنين ، وقرأ فخر الدين بن لقمان رئيس الكتاب تقليد الخليفة للسلطان .

وكانت بيعة السلطان للخليفة ، كما يذكر المقريزى فى كتابه « السلوك » ، على العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وعلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهـاد فى سبيل الله ، وعلى أخذ الأموال بحقها وصرفها فى مستحقيها (2) .

ونشير هنا الى أن هـذه الخلافة كانت رمزية ، لا أكثر ، وذلك ما كان يتفق وطبيعة ذلك الزمان والحاكمين المتسـلطين

---

(1) هكذا يذكر السيوطى فى حسن المحاضرة ، ولعل الصحيح هو أن الشيخ عز الدين بايعه بعد السلطان ثم بعد قاضى القضـاة تاج الدين . راجع تاريخ الخلفاء للسيوطى نفسه ص ٣١٧ ، والسلوك للمقريزى ج ١ ق ٢ ص ٤٥٠ وان كان يذكر أن أول من بايعه القاضى تاج الدين ثم السلطان ثم الشيخ عز الدين بن عبد السلام .

(2) راجع فى هذه البيعة وما يتصل بها : ابن كثير ج ١٣ : ٢٣١ وما بعدها ، السلوك ٤٤٨ وما بعدها ، الخطط للمقريزى ج ٢ : ٢٤٢ ، حسن المحاضرة ٢ : ٥٧ وما بعدها .

فيه ، فلم يكن للخليفة ــ كما يقول المقريزى فى الخطط ــ أمر ولا نهى ، انما حظه أن يقال : أمير المؤمنين !

ومهما يكن ، فقد تبنّى الخلافة بلد قوىّ ، وآوت الى ركن شديد ، وأصبحت الأنظار ترنو الى مصر بعد أن ردّت التتار عن الشرق والاسلام والمسلمين ، وبعد أن ظفر سلاطينها من المماليك بسند شرعى يتمثل فى تقليد الخلفاء اياهم وتوليتهم لهم .

**ثانيا : ظهور الفرنج :**

اذا كان ظهور التتار بالشام لم يكن الا بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦ كما رأينا ، فان الفرنج بدأوا فى غاراتهم على الشام ومصر قبل ذلك بأكثر من قرن ونصف من الزمان ، فان ابن الأثير يذكر فى حوادث سنة ٤٩١ أنه فى سنة ٤٩٠ خرج الفرنج الى بلاد الشام ، ثم يقول :

وقيل ــ أى فى بيان سبب خروجهم الى الشام ــ ان أصحاب مصر من العلويين ( يريد أصحاب الدولة الفاطمية الشيعية ) لما رأوا قوة الدولة السلجوقية ، وتمكنها واستيلاءها على بلاد الشام الى غزة ، ولم يبق بينهم وبين مصر ولاية أخرى تمنعهم من دخولها وحصرها ، خافوا وأرسلوا الى الفرنج يدعونهم الى الخروج الى الشام ليملكوها ويكونوا بينهم وبين المسلمين ، والله أعلم(١) .

---

(١) ابن الاثير ، جـ ١٠ : ٩٤

ومهما يكن سبب خروج الفرنج الى الشام ، فانهم استمروا فى غاراتهم عليها وعلى مصر ، ينتصرون مرة وينهزمون أخرى ، وظلت الحرب سجالا بين الطرفين نحو قرنين من الزمان ، حتى انتهى الأمر بطردهم نهائيا ، على يد الملك الأشرف خليل بن المنصور قلاوون سنة ٦٩٠ هـ ، وفى هذا يقول ابن كثير : وفيها فتحت عكا وبقية السواحل التى كانت بأيدى الفرنج من مدد متطاولة ، ولم يبق لهم فيها حجر واحد ، ولله الحمد والمنة [١] .

من أجل ذلك كان عدم الاستقرار فى مصر والشام هو طابع ذلك العصر ، بسبب هؤلاء الصليبيين الذين انضم اليهم التتار وقد ظهروا فى الميدان فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى ، وكانت معارك لا يكاد يخمد أوارها حتى تندلع من جديد هنا أو هناك فى الشام ومصر ، وكان على الشيخ ابن تيمية وأمثاله واجب يقومون به ، وقد قاموا به فعلا .

ولسنا هنا فى مقام قصّ أخبار أولئك الصليبيين حتى انتهى أمرهم وألقتهم سيوف المجاهدين الى البحر ، فقد حفلت بذلك كتب التاريخ التى هى على حبل الذراع لمن يريد ، ولكن نشير الى أمور تعتبر من صوى ذلك الزمن وأعلامه ، ومنها يتبين أى عصر عاش فيه ابن تيمية حين رأى نور الحياة .

١ ــ توطدت أقدام الصليبيين بالشام منذ زمن بعيد ، واستولوا على أكثر حصونها وقلاعها ومدنها ، ثم عكا ويافا

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٣ : ٣١٩ .

وبيروت وصور وعسقلان وغـيرها ، كما ملكوا بيت المقدس سنة ٤٩٢ ، وقتلوا بالمسجد الأقصى ما يزيد على سبعين ألفا ، منهم كثير من أئمة المسلمين وعلمائهم وزهّادهم وعبّادهم ، وذلك فضلا عما سبَوْه من الحريم والأولاد [1] .

ب ــ الا أن مصر ، بأهلها وأولى الأمر فيها ، لا تنام على ثأر ولا ترضى بالضيم ، والمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ، والمؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضا ، ومثل المؤمنين فى توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسّهر والحمّى كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم .

ولذلك كان من الطبيعى أن تهبّ مصر لنجدة اخوانهم بالشام ، وأن يعمل البلدان الشقيقان على رد عادية الفرنج ، بل لطردهم من الأماكن المقدسة . ومن أجل هذا يروى التاريخ أن المعارك والحروب لم تفتر بينهم وبين المعتدين طوال تلك السنين .

حـ ــ ثم دار الفلك دورات ، وتأذّن الله بالفرج بعد الشدة ، وبالنصر المبين على الصليبيين ، فهبّ جيش مصر بقيادة السلطان والبطل الخالد صلاح الدين الأيوبى لحرب هؤلاء العتاة الذين عاثوا فى الأرض فسادا ، وعبثوا بالأماكن المقدسة حتى أحالوا المسجد الأقصى أول القبلتين كنيسة .

---

(١) ابن الاثير ، جـ ١٠ : ٩٨

وكان أن فتح الله عليه كثيرا من مدن الشام وحصونها ، واستنقذها من أيدى غاصبيها الظالمين . ومن هذه المدن والبلاد عكّا ، ويافا ، وعسقلان وما جاورها ، وطبريّة ، واللاذقية ، وبيروت ، وصور ، [1] ثم بيت المقدس ، وغير ذلك كله من البلاد والنواحى الهامة الأخرى .

غير أن الأمر لم يستتبّ نهائيا على هذا الوضع ، فان رغبة الصليبيين الجامحة فى امتلاك موطن المسجد الأقصى لم تهن أو تضعف ، والاعتداء يغرى بالاعتداء مرارا ، ولذلك كانت المدينة الواحدة ، مثل عكا وبيت المقدس ، كانت تنتقل من طرف الى طرف أكثر من مرة كما هو معروف من التاريخ .

د ــ وكان من ذلك أن رأينا الحرب سجالا بين الطرفين ، وأن خرج كثير من الفرنج فى البحر الى الشام وأرسَوْا بعكا وبيتوا أمرهم على قصدالبيتالمقدس ، استنفادا له من المسلمين ، وكان هذا سنة ٦٠٠ على ما يقصه علينا ابن الأثير ، ثم كثرت غاراتهم ببلاد الشام على ما يرويه المؤرخ نفسه فى أحداث سنة ٦٠٤ .

وبعد بضع سنوات رأى الفرنج أن يشغلوا مصر بنفسها حتى لا تمدّ يدها لنجدة الشام ، وطمعا فيها نفسها من ناحية أخرى ، فسارت منهم جموع كثيرة بحرا الى دمياط ، وبعد حصار طويل وقتال شديد استولوا عليها ، ولكنهم لم يلبثوا

---

(١) وهى كما يقول ابن الأثير ، أعظم بلاد الشام حصانة وأشدها امتناعا على من رامها .

بها الا يسيرا ، اذ اضطرهم جيش مصر الى الجلاء عنها سنة ٦١٨ بعد أن ذهب الكثير مابين قتيل وأسير وغريق في البحر ، بحمد الله تعالى [١].

هـ – وننتهى من هذا العرض الموجز بالاشـــارة الى أن الفرقة دبت بين ملوك بنى أيوب بعد وفاة أبيهم السلطان صلاح الدين حتى صاروا أحزابا وفرقا ، فقويت نفوس الفرنج بكثرتهم وبمن جاءوا اليهم من البحر ، فطلبوا من المسلمين أن يردوا اليهم ما كان صلاح الدين افتتحه من أيديهم ، وتم الصلح على أن يُردّ اليهم بيت المقدس وحده فتسـلموه ، وكان هذا سـنة ٦٢٦ [٢] ثم استرده المسلمون منهم بحمد الله سنة ٦٣٦ [٣].

وهكذا كان ذلك العصر مليئا بالأحداث السياسية ، وكان أهم هذه الأحداث ما نعرفه من غارات الفرنج والتتار مجتمعين ومنفردين على الشام ومصر ، والمعارك التى قامت بين المسلمين وبينهم على مدى الزمان ، حتى أدال الله منهم ، وتخلص منهم الاسلام وبلاده الى غير رجعة .

---

(١) ابن الأثير جـ ١١ : ٢٠٠ وما بعدها ، البداية والنهاية جـ ١٢ : ٣٢٠ وما بعدها .

(٢) ابن الأثير جـ ١٢ : ١٢٣ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ص ١٨٧ ، البداية والنهاية جـ ١٣ : ١٢٣

## ٢ ـ الناحية الاجتماعية

عاش الشيخ ابن تيمية فى مجتمع بعيد عن أن تجمعه وحدة أو ما يقاربهـا فى الجنس والمنزلة الاجتماعيـة ، أو فى الدين ومذاهبه التعبدية ، أو فى القضاء والقواعد التى يتحاكم الناس بموجبها ، أو فى غير ذلك كله مما يجعل لأفراد المجتمع وحدة لها أسسها وأهدافها وغاياتها المشتركة ؛ بل كان مجتمعا متنافرا فى هذه النواحى وما اليها بسبيل ، ويتضح ذلك من هذه الكلمات التى نتناوله بها .

**١ ـ اجناس وطبقات :**

كان المجتمع فى الشام ومصر فى ذلك الزمان يموج بكثير من الأجناس المختلفة ، بل المتبـاينة ، فى الطباع والعـادات والتقاليد ، وفى فهم الحياة وألوان المعيشة ، ومع هذا فقد عاشت هذه الأجناس فى هذين البلدين فى عصر واحد ، وامتزج بعضها ببعض حالة الحروب وفى ظل السلام ، وكان لذلك أثر كبير فيما كانوا عليه هم وذرياتهم من الناحية النفسية والفكرية ونحوهما .

التقى فى هذا العصر أقوام من أجناس مختلفة : أتراك ، ومصريون ، وشاميون ، وعراقيون وفدوا الى الشام وبخاصة بعد خراب بغـداد ، وفرنجة وتتار وقعوا فى الأسر وأقاموا فى البلاد ، وأرمن ، واسرائيليون .

هؤلاء جميعا وآخرون غيرهم ، عاشـوا فى صعيد واحد

على اختلافهم فى عاداتهم وأخلاقهم وتقاليدهم ؛ فكان منهم مجتمع لايعرف الاستقرار ، بل مجتمع فيه من الاضطراب وعوامله شيء كثير ، وكان لهذا أثر بالغ خطير فى الحياة السياسية والفكرية والقضائية حين ذاك .

وكان من الطبيعى أن يكون المجتمع الذى يقوم على هذا النحو ، طبقات يتلو بعضها بعضا فى المراتب الاجتماعية ، وفى السلطان والنفوذ ، وذلك ما سنفصل فيه القول بعض التفصيل بعد هذه الاشارة ؛ وذلك لأن التدرج الطبقى فى تلكم الأيام كان له شأن كبير فى ابن تيمية ونشاطه وكفاحه .

وفى هذا وذاك يقول المؤرخ المقريزى من كلام طويل له عن التتار خاصة وأثرهم فى الشام ومصر ، ما يحسن أن ننقل بعضه بنصه ، وذلك اذ يقول :

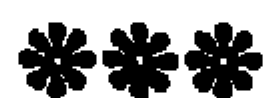
« فلما كثرت وقائع التتر فى بلاد المشرق والشمال وبلاد القبجاق ، وأسروا كثيرا منهم وباعوهم ، تنقلوا فى الأقطار ، واشترى الملك الصالح نجم الدين بن أيوب جماعة منهم ، سماهم البحرية ومنهم من ملك ديار مصر وأولهم المعز بن أيبك . ثم كانت ( للملك المظفر ) قطز معهم الواقعة المشهورة على عين جالوت ، وهزم التتار وأسر منهم خلقا كثيرا صاروا بمصر والشام .

ثم كثرت الوافدية فى أيام الملك الظاهر بيبرس وملئوا مصرَ والشام ... فغصّت أرض مصر والشام بطوائف المُغُل ، وانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم . هذا وملوك مصر وأمراؤها

وعساكرها قد مـلئت قلوبهم رعبا من جنكزخان وبنيه ، وامتزج بلحمهم ودمهم مهابتهم وتعظيمهم .

وكانوا ( أى التتار ) انما ربّوا بدار الاسلام ، ولقّنوا القرآن وأحكام الملة المحمدية ، فجمعوا بين الحق والبـاطل ، وضموا الجيد الى الردىء ، وفوّضوا لقاضى القضاة كل مايتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج ، وناطوا به أمر الأوقاف والأيتام ، وجعلوا اليه النظر فى الأقضية الشرعية كتداعى الزوجين وأرباب الديون ، ونحو ذلك .

واحتاجوا فى ذات أنفسهم الى الرجوع لعهد جنكز خان والاقتداء بحكم « الياسه »[1] ، فلذلك نصبوا الحاجب ليقضى بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم ، والأخذ على يد قويّهم وانصاف الضعيف منه على مقتضى ما فى « الياسه » وجعلوا اليه مع ذلك النظر فى قضايا الدواوين السلطانية عند الاختلاف فى أمور الاقطاعات ، لينفذ ما استقرت عليه أوضاع الديوان وقواعد الحساب » الى آخر ما قال[2].



وبعد هذا ، لنا أن نقول بصفة عامة بأن المجتمع كان فيه قوتان كبيرتان لكل منهما نفوذها : الأولى طبقة الأمراء وعلى

(١) وضع جنكزخان كتابا قرر فيه قواعد وعقوبات سماه « ياسة » ، ثم أدخل عليها العرب أداة التعريف .

(٢) خطط المقريزى ، جـ ٢ : ٢٢١

رأسهم السلطان ، وكان لها نصيب الأسد من النفوذ والجاه ان لم يكن النصيب كله ، ومصدر ذلك سلطان الحكم وقوته .

والأخرى هى طبقة العلماء والفقهاء وكبار رجال الدين ، ومأتى نفوذ هؤلاء هو الدين نفسه ، هذا الدين الجياش بالقوة والذى يقوى به — حتى على من بيدهم الحكم — من يمثله حقا ويعمل به فى كل الشئون والأحوال . ويرى العارفون بالتاريخ ما كان فى هذا العصر من نفوذ عز الدين بن عبد السلام ، ومحيى الدين النووى ، وابن تيمية ، وأمثالهم جميعا ، على السلاطين أنفسهم ومن اليهم ، وعلى الشعب والأمة كلها ، وسنرى فى الفصل الخاص بحياة ابن تيمية مصداق ذلك كله .

ويكفى هنا أن نشير الى أحد مواقف الشيخ عز الدين بن عبد السلام مع سلاطين عصره وأمرائه ، وذلك حين أراد الملك المظفر الخروج لقتال التتار بالشام ، وجد قلة ما عنده من المال فى خزائنه ، وأنه « محتاج الى المساعدة بشىء من أموال الرعية لاقامة الجند وتجهيزهم للسفر وما يعينهم على ذلك » فجمع القضاة والفقهاء والأعيان لاستشارتهم فى هذا ، وطلب الموافقة على ما عزم عليه ، فسكت من كان فى المجلس الا الشيخ عز الدين الذى قال :

« اذا طرق العدو بلاد الاسلام وجب على الحاكم قتالهم ، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم ، بشرط ألا يبقى فى بيت المال شىء من السلاح والسروج الذهبية والفضية ، والكبابيش المزركشة ، وأسقاط السيوف

والفضـــة وغير ذلك ، وتبيعوا ما لكم من الحوائص الذهبيـــة والآلات النفيسة ، ويقتصر كل الجند على ســـلاحه ومركوبه ويتساووا هم والعامة . وأما أخذ الأموال من العامة مع بقايا فى أيدى الجند من الأموال والآلات الفاخرة ، فلا » [1] .

قال الشيخ هذه الكلمة المدوّية غير ناظر لما يلقاه بسببها من اضطهاد وبلاء ، ولكن الملك المظفر قبلها منه وعمـــل بمشورته ، فكان النصر من الله القوى العزيز .

وبلغ من مهابة الشيخ عز الدين فى قلوب السلاطين والأمراء ، أنه لما مات سنة ٦٦٠ ومرت جنازته بالملك الظاهر بيبرس ورأى كثرة الخلق الذين معها ، قال لبعض خواصه : اليوم اســـتقر أمرى فى الملك ، لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس : اخرجوا عليه ، لانتزع الملك منى ! [2] .

وبعد هذا ، نشير الى ما كان للشيخ محيى الدين النووى المتوفى سنة ٦٧٦ فى عهد الملك الظاهر بيبرس من مواقف مشهودة خطيرة معه ، ومراسلات اليه فيها التوجيه الرشـــيد والنصح الصريح الشديد ، وفيها طلب أن يعدل مع الرعية وأن يرفع عنهم المكوس الظالمة [3] .

---

(١) النجوم الزاهرة فى أخبار ملوك مصر والقـــاهرة لأبى المحاسن بن تغرى بردى ، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٩٣٠ ، جـ ٧ : ٧٢

(٢) طبقات الشافعية لابن السبكى ، جـ ٥ : ٨٤

(٣) حسن المحاضرة ، جـ ٢ : ٨٩ وما بعدها ، حيث أتى المؤلف بكثير من هذه المكاتبات .

واذا كان الواحد من أولئك الفقهاء العلماء لا يخاف فى الله لومة لائم ، ويرعى لما آتاه الله من العلم كرامته ومن الدين حرمته، فقد كان فى ذلك العصر من تنزله الحاجة أو الحرص على الدنيا ومتاعها منزلة الدون ، فهو يستذل للسلطان ويضرع اليه فى قصة له ، وكان معاصرا لابن تيمية .

وفى هذا ، ينقل السيوطى صور قصة « رفعها الفقير الى رحمة ربه محمـد بن مالك ، يقبل الأرض وينهى الى السلطان ( هو الظاهر بيبرس ) أيد الله جنوده وأبد سعوده أنه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب ، وأمله أن يعينه سيد السلاطين ومبيد الشياطين ــ خلد الله ملكه ، وجعل المشارق والمغارب ملكه ــ على ما هو بصدده من افادة المستفيدين والمسترشدين بصدقة تكفيه هم عياله ، وتغنيه عن التسبب فى صلاح حاله ...

وقد نفع الله بهذه الدولة الظاهرية الناصرية الناس خصوصا وعموما ، وكشف بها عن الناس أجمعين غموما ، ولم بها من شعث الدين ما لم يكن ملموما ؛ فمن العجائب أن يكون المملوك من مرتدى خيراتها وعن عين عنايتها غائبا محروما ، مع أنه من ألزم المخلصين للدعاء بدوامها ، وأقوم الموالين بمراعاة زمامها .

لا برحت أنوارها زاهرة ، وسيوف أنصارها قاهرة ظاهرة ، وأياديها مبذولة موفورة ، وأعاديها مخـذولة مقهورة ، بمحمد وآله »[1] .

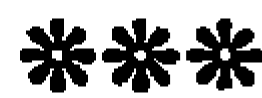
---

(١) حسن المحاضرة ، جـ ٢ : ٨٨ ــ ٨٩ .

ونعتقد أن هذا الصنف من العلمـاء لا يخلو منه عصر ، وهو لا يذكر بجانب العلماء والفقهاء الآخرين الذى أحاطهم الله برعايته ، وملأت هيبتهم قلوب السلاطين والأمراء وعامة الأمة ، بما عرفوا للدين من حرمة ، وللعـلم من كرامة ، أمثـال العز والنووى وابن تيمية وتلاميذهم ، حتى كان الواحد منهم تهون عليه نفسه ، ولا يعطى الدنية فى دينه أو كرامته .

وكانت الطبقة الثالثة تجىء بعد هاتين الطبقتين السالفتين : الحكام ورجال العلم والدين ، وهذه الطبقة الثالثة تشمل العامة والشعب من تجار وصـناع وزراع ، وهم الذين عليهم الكد والكدح ولم يكن الواحد منهم يصل الى ثمرة عمله كله ، لما كان ينوبهم من مظالم ومكوس مختلفة تئودهم أحيانا كثيرة .

وكان الشيخ ابن تيمية يعنى كل العناية بهذه الطبقة العاملة : فهو عليها حان عاطف ، ولها موجه مرشد ، وكثيرا ما عمل لرفع ما كان ينزل بهم من مظالم على اختـلاف ضروبها ، كما كان كذلك معنيا بالطبقـة الأولى الحاكمـة ، فهو يبذل جهده فى ابعـادهم عن الظلم ، وتوجيههم للخـير فى الدنيـا والدين ، وسنعرف من ذلك الكثير بعد حين .



ولعـل من الواجب أن نلاحظ أن العلمـاء ورجال الدين البارزين بصفة خاصة ، كانوا يعيشون فى ذلك العصر معيشة راضية ، بفضل ما كان يغـدقه عليهم السـلاطين والأمراء من

وظائف ذات مرتبات طيبة ، رغبة منهم فى استمالتهم الى جانبهم وضمانا لرضــاهم عنهم ، لأن اليهم قيــاد العــامة فى السخط والرضا .

وفى ذلك يذكر المؤرخ ابن كثير أنه فى ســنة ٦٩٠ طـلب القاضى بدر الدين بن جماعة من القدس على البريد الى الديار المصرية لتوليته قضاء القضاة ، بدل تقى الدين ابن بنت الأعز الذى عزل من هذا المنصب ، فجاء القضاة الى تهنئته .

ثم يقول عن ابن بنت الأعز : « وكان بيده ســبعة عشر منصبا ، منها القضاء والخطابة ، ونظر الأحباس ومشيخة الشيوخ ونظر الخزانة وتداريس كبار » [1] .

ويقول عنه ابن السبكى وعن مناصبه العديدة : انه كان من أحسن القضــاة سيرة ، جمع بين القضــاء والوزارة ، وولى مشيخة الخانقــاه وخطابة الجامع الأزهر ، وتدريس الشريفية وتدريس الشافعى والمشهد الحسينى بالقاهرة ، الى آخر ما قال عن المحنة التى جرت له [2] .

وكذلك يقول المقريزى : « ولزم ابن بنت الأعز داره ولم يترك بيده شيء من الوظائف ، وكان بيده ســبع عشرة منها ، وهى : القضــاء بديار مصر ،وخطابة الجامع الأزهــر ، ونظر الأحباس ، ومشــيخة الشيوخ ، ونظر التركة الظاهرية ....

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٣ : ٣٢٢

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٥ : ٦٤

وعـدة تداريس ؛ وألزم الاقامة فى زاوية الشيخ نصر المنبجى خارج القاهرة » الى آخر ما قال[1] .

وبعد هذا نجد ابن كثير يذكر فى حوادث سنة ٧٠١ انه « فى يوم الأربعاء تاسع عشر ربيع الأول جلس قاضى القضاة وخطيب الخطباء بدر الدين بن جماعة بالخانقاه الشمساطية شيخ الشيوخ بها عن طلب الصوفية له بذلك ورغبتهم فيه ، وذلك بعد وفاة الشـيخ يوسف بن حمويه ، وفرحت الصـوفية به وجلسوا حوله . ولم تجتمع هذه المناصب لغيره قبله ، ولا بلغنا أنها اجتمعت الى أحد بعده فى زماننا هذا : القضاء والخطابة ومشيخة الشيوخ »[2] .

ومن ذلك كله يتبين لنا أن كثيرا من رجال العلم والفقه كانوا يجمعون وظائف كثيرة ، ولعل ذلك يرجع أولا الى ما كانوا يتميزون به من كفايات نادرة ، ومع هذا فقد كان جمهرة رجال العلم والدين البـارزين يحيون حياة طيبـة بسبب ما كانوا يقومون به من أعمال عديدة يسندها اليهم السلاطين والأمراء ومن اليهم .

## ٢ ـ جهات التقاضى واحكامه :

لم يكن فى هذا المجتمع فى ذلك العصر وحدة تجمع بين طبقاته كلها من ناحية جهة التقاضى التى يتحاكمون اليها ، ولا

---

(١) السلوك ، جـ ١ ق ٢ فى حوادث سنة ٦٩٠.
(٢) البداية والنهاية ، جـ ١٤ : ١٧ ـ ١٨

من ناحية الشرائع والقواعد القانونية التى ينزلون على أحكامها بل كان الاختــلاف واضحا وكثيرا فى هاتين الناحيتين بسبب اختلاف الأجناس .

وذلك بأن التتار الذين كثروا بمصر والشام بسبب الأسر أو غيره ، ثم أقاموا فى هذين البلدين ونشئوا على الاسلام ، أحلهم ملوك مصر محلا ممتازا لما كان لهم من عظمة وهيبة فى القلوب ، ومنهم من وصل الى أن صار من ملوك مصر وحكامها وأولهم المعز بن أيبك كما يقول المقريزى فى خططه .

وكان من هذا ، أن هؤلاء التتار احتفظوا بكثير من العادات التى نشــئوا أولا عليها ، وبكثير من القواعد القــانونية التى وضعها لهم جنكيزخان ، والتى كانوا يعظمونها تعظيم الشرائع المنزلة من السماء ، والتى كان يتضمنها كتابهم المشهور : الياسة .

انهم ــ كما قلنا آنفا ــ جعلوا لقاضى القضاة القضاء فيما كان من الأمور الدينية ، وجعلوا للحاجب الحكم فيما شجر بينهم فيما يكون من الأمور التى ترجع الى ذات أنفسهم ، وهنا كان الحكم حسب قواعد « الياسة » لا الشريعة الاسلامية .

وكان من هذه القواعد ، كما يذكر ابن كثير والمقريزى ، أن من زنا قتل محصنا كان أو غير محصن ، ومن لاط قتل ، ومن تعمد الكذب قتل ، ومن تجسس قتل ، ومن دخــل بين اثنين يختصمان فأعان أحدهما قتل ، ومن بال فى الماء الواقف قتل ، ومن أطعم أسيرا أو سقاه أو كساه بغير اذن أهله قتل ، وكذلك من وجد هاربا ولم يرده ، ومن أكل ولم يطعم من عنده ، ومن

ذبح حيوانا ذبحة المسلمين ، الى غير هذه القواعد التى لاتتفق وشريعة الاسلام العادلة [1].

ومن ثم ، نرى ابن كثير بعد ذكر ما نقلناه عنه يقول : وفى ذلك كله مخالفة لشرائع الله المنزلة على عباده الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؛ فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء ، وتحاكم الى غيره من الشرائع المنسوخة كفر ، فكيف بمن تحاكم الى « الياسة » وقدمها عليه !

من فعل ذلك كفر باجماع المسلمين ، قال الله تعالى : « أفحكم الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون » ؛ وقال : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » .

***

هذا ما كان متبعا بالنسبة للتتار ومن اليهم ، أما بالنسبة للمسلمين فكان القضاة طبعا يفتون حسب شريعة الله ورسوله فكانت جهة التقاضى واحدة وكذلك الشريعة التى يحكم بها ؛ فكان للبلد الواحد أو لجملة بلاد ، من ديار مصر والشام ، قاض واحد يحكم حسب مذهبه الفقهى .

وظلَّ الأمر كذلك الى سنة ٦٦٣ ، ففى هذه السنة كان

---

(١) يراجع فى ذلك كله ، البداية والنهاية جـ ١٣ : ١١٨ — ١١٩ ، الخطط المقريزية جـ ٢ : ٢٢٠ — ٢٢١

القضاء فى مصر كلها ( فى عهد السلطان الظاهر بيبرس ) للشيخ تاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز وهو شافعى ، فرأى السلطان بيبرس تولية قضاة من بقية المذاهب الأربعة ، وأن يكون كل منهم مستقلا بالحكم فيما يرفع اليه من دعاوى حسب مذهبه ، وأن يولى كل منهم من جهته نوابا فى البلاد التى جعل اليه القضاء فيها . وكان السبب فى هذا التغيير الكبير ، كما يذكر ابن كثير ، كثرة توقف القاضى ابن بنت الأعز فى أمور تخالف مذهب الشافعى وتوافق غيره من المذاهب[1] .

وبهذا ذهبت وحدة القضاء وجهاته ؛ لأن من المعروف أن المذاهب الفقهية تختلف فيما بينها اختلافات كثيرة فى الأصول والآراء والأحكام التى تنبنى عليها ، فربما كان فى المسألة أو القضية الواحدة آراء كثيرة مختلفة على ما هو معروف .

### ٣ ـ اديان ومذاهب :

وكما كان المجتمع فى ذلك العصر كثير الأجناس والطبقات على ما عرفنا ، مثله مثل سائر المجتمعات فى كل مكان فى تلكم الأيام ، كان كذلك كثير الأديان والعقائد ، كثير النحل والمذاهب فى الدين الواحد ؛ وكان هذا كله من بواعث القلق والفتنة والاضطراب ، ومن العوامل التى يسر للفرنج والتتر أن يعيشوا زمنا طويلا فى البلاد .

نعم ، كان هنالك المسلمون أهل البلاد والكثرة الغالبة

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٣ : ٢٤٥

بطبيعة الحال ، وكان بجانبهم أهل الذمة اليهود والنصارى ، وكان المسلمون فرقا مختلفة من ناحية العقائد الدينية كما نعرف من علم الكلام ، وكان هناك الاسماعيلية وغيرهم من الشيعة الروافض الذين يكيدون للاسلام وأهله منذ قديم الزمان والى اليوم كيدا كثيرا .

وهنا نشير الى ظاهرة بدت ملحوظة فى ذلك العصر ولكنها أخذت تختفى فى هذه الأيام التى نعيش فيها ، وهى أن العاطفة الدينية كانت أقوى فى ذلك الزمان بكثير جدا من العاطفة الوطنية ، بل كانت هذه لا شىء أمام تلك .

وذلك ما يفسر لنا الى حد كبير ما ملأ ذلك العصر من عداء النصارى للمسلمين والاسلام فى العصر الذى عاش فيه ابن تيمية وما اكتنفه قبله وبعده ، بل ما كان من فرحهم وترحيبهم بالفرنج والتتار حين غزوا الوطن المشترك ! كما يفسر أيضا موقف الشيعة الرافضة فى مصر والشام والعراق وميلهم الى أعداء الدين والوطن ، الغازين الظالمين .

ومهما يكن فنحن نسجل هنا هذه الظاهرة التى استشففناها من أحداث ذلك العصر ، ثم نأخذ فى الكلام باجمال عما كان فيه من أحداث ، سببها تعدد الديانات والنحل والمذاهب الدينية المختلفة ؛ هذه الأحداث التى عاصر ابن تيمية الكثير منها واستنفدت منه كثيرا من جهده ، واستوجبت الكثير من جهاده وكفاحه الدينى والسياسى المحمود .

***

(ا) ونبدأ هنا بالاشارة الى ما ذكرناه من قبل من مكاتبة الدولة الفاطمية بمصر للفرنج يدعونهم للدخول الى الشام ، وذلك ليكونوا حائلا بينهم وبين الدولة السلجوقية التى استولت على الشام كله حتى مدينة غزة ، على ما يذكره ابن الأثير وغيره من المؤرخين .

كما نشـير الى موقف ابن العلقمى الرافضى وزير آخـر الخلفاء العباسيين ببغداد مع التتار وتيسيره لهم دخول العاصمة كما ذكرنا سابقا ، بسبب ما كان من عداء شديد بين أهل السنة وشيعته ، فكان هذا ـ كما يؤكد ابن كثير ـ مما أهاجه على تدبير ذلك الأمر الفظيع ، يعنى دخول التتار بغداد واجتياحهم بلاد الاسلام .

(ب) والاسماعيلية طائفة من الشـيعة الروافض [1] الذين خرجوا عن الاسلام بكثير من العقائد التى يذهبون اليها ، ولهم فى الكيد للمسلمين أهل السنة والجمـاعة تاريخ سيىء قبيح مشهور ، وبخاصة فى الشـام . وزعيمهم فى أيامنا هـذه هو « أغا خان » المشهور ، وكان المسلمون يقفون لهم بالمرصاد على مر الزمان والعصور .

---

(1) راجع الخطط المقـريزية : ج ٢ : ٣٥١ وما بعـدها فى سبب تسميتهم بالروافض ، وفى بيان فرقهم وهى عشرون على المشهور ، وهم جميعا غلاة فى حب على بن أبى طالب وبغض الشيخين وعائشـة وآخرين من الصحابة . وراجع أيضا فيهم وفى فضائحهم « التبصير فى الدين » الاسفرايينى ص ١٦ وما بعدها ، وص ٢٣ فى أن الاسماعيلية منهم .

ولذلك نجد السلطان صلاح الدين الأيوبى يوقع بهم ، ويخرب بلدهم بالشام ويحرقها ، ولم يرجع عنهم الا بشـفاعة شهاب الدين الحارمى خاله وصاحب حماه [1].

وفى سـنة ٦٥٥ يذكر ابن كثير فى تاريخه أنه كانت فتنة عظيمة ببغداد بين الرافضة وأهل السـنة ، فنهب الكرخ ودور الرافضة حتى دور قرابات الوزير ابن العلقمى ، وكان ذلك من أقوى الأسباب التى دعته الى ممالأة التتـار على آخر الخلفاء العباسيين بها [2].

(جـ) أما المسيحيون فانهم بعـد دخول التتار بغـداد ، أظهروا عداءهم للاسلام والمسلمين ، وفى هذا يقول المقريزى فى حوادث سنة ٦٥٨ : « واستطال النصارى بدمشق على المسلمين وأحضروا فرمانا من هولاكو بالاعتنـاء بأمرهم واقامة دينهم ؛ فتظاهروا بالخمر فى نهار رمضان ، ورشوه على ثياب المسلمين فى الطرقات ، وصبوه على أبواب المسـاجد ، وألزموا أرباب الحوانيت بالقيام اذا مروا بالصليب عليهم ، وأهانوا من امتنع عن القيام للصليب .

وصاروا يمرون به فى الشوارع الى كنيسة مريم ، ويقفون به ويخطبون فى الثناء على دينهم ، وقالوا جهـرا: ظهر الدين الصحيح دين المسيح . فقلق المسلمون من ذلك ، وشكوا أمرهم

---

(١) تاريخ ابن الوردى ، جـ ٢ : ٨٧ ، فى حوادث سنة ٥٧٢ .

(٢) البداية والنهاية ، جـ ٣ : ١٩٦

لنائب هولاكو وهو كتنبغا ، فأهانهم وضرب بعضهم ، وعظّم قدر قسوس النصارى ، ونزل الى كنائسهم وأقام شعارهم » ، الى آخر ما قال ذلك المؤرخ الأمين (١).

( د ) وأخيرا ، نشير بعد هذا وذاك ، الى ما كان يسود هذا المجتمع أحيانا كثيرة من قلق واضطراب بسبب اختلاف بعض الفرق الاسلامية فى بعض مسائل علم الكلام ، مثل مسألة كلام الله تعالى وقِدَمه وأزليته ، وهل القرآن القديم الأزلى ينقلب مدادا وحروفا وأصواتا كما نراه فى المصحف ونقرؤه ونسمعه فيكون كل ذلك قديما أزليا أيضا ؟

نسب القول بذلك الى فريق من الحنابلة لأنه فى رأيهم كلام الله تعالى ؛ وقال الأشاعرة ليس شىء من ذلك قديما ، والقديم الأزلى هو كلام الله النفسى ، وما نكتبه بالمداد ونقرؤه باللسان ونسمعه بالآذان دليل عليه ، وهذا كله محدث لأنه من أفعال العباد لا من أفعال الله تعالى .

وكان هذا الاختلاف فى هذه المسألة مثار فتنة كبيرة أيام الخليفة المأمون ، كما كان مثار فتن كثيرة أخرى فى أزمنة مختلفة .

ومن ذلك ما كان بين العز بن عبد السلام شيخ الاسلام وسلطان العلماء وامام عصره ( توفى سنة ٦٦٠ ) ، وبين هذا الفريق من الحنابلة بسبب تلك المسألة الكلامية الشائكة ، وكان

---

(١) السلوك ، جـ ١ ق ٢ : ٤٢٥ ، وارجع فى هذا ايضا الى البداية والنهاية لابن كثير ، جـ ١٢ ص ٢١٩

هذا فى دمشق فى عهد الملك الأشرف بن الملك العادل الأيوبى ، وكان هذا الملك يعرف للعز منزلته وأنه سيد أهل عصره وحجة الله على خلقه .

ولكنه مع هذا سمع للحنابلة وصدق ما أوهموه به من أن الشيخ زائغ العقيدة ، منحرف عما صح من العقائد الدينية الصحيحة التى يسندها فى رأيهم القرآن والحديث ، وأن الذى هم عليه هو اعتقاد السلف والامام أحمد بن حنبل وفضلاء أصحابه رضى الله عنه .

وكان عز الدين أشعريا فى عقيدته ، وكان السلطان ميالا الى المحدثين والحنابلة ، فآمن بما قالوه ، وصار يعتقد أن من يخالف ذلك من الأشاعرة يكون كافرا حلال الدم .

وهكذا بدأت الفتنة تقوم ، وصارت قضية كبيرة بين العز وخصومه يؤيدهم السلطان وشغل العلماء بذلك ، بل شمل القلق والاهتمام بالأمر القاهرة أيضا ، وبعد رسائل كتبها الشيخ فى بيان الحق الذى لا يخاف فيه أحدا حتى السلطان ، وبعد رده على ما رآه هذا ردودا عنيفة ، حكم السلطان عليه بألا يفتى أحدا ولا يجتمع بأحد وبأن يلزم بيته .

وهكذا انتصر خصومه ، ولكنه كان لا يبالى لأنه صدق بالحق ، الا أن هذا الانتصار لم يدم طويلا ، فقد انتصر له الملك الكامل أخو الأشرف وكان سلطان مصر وأشعريا فى عقيدته ، كما انتصر له كثير من العلماء بعد لأى ، وانتهى الأمر بأن عرف

السلطان الأشرف أن الشيخ على حق ، فعاد الى تقديره وتعظيمه واسترضائه [1] .

## ٤ ـ الحاد وانحلال خلقي :

كان من الطبعى أن تكون ملامح هذا المجتمع التى ألمعنا اليها ، والتى اكتفينا بها عن غيرها لتصويره ، من العوامل القوية التى دعت الى ظهور كثير من صور كثير من الانحلال الخلقى وشيوع المنكرات من ناحية أخرى ؛ فكان هذا وذاك من الدواعى الشديدة التى حفزت كثيرا من رجال الدين والفقهاء والعلماء ومنهم الشيخ ابن تيمية الى مكافحة ذلك كله بكل سبيل ، وكانوا يجدون العون على ذلك من السلاطين .

ولا نرى ضرورة الاطالة فى هذا ، فان هذا المجتمع فى ذلك العصر لم يشذ فى ذلك عن كثير من المجتمعات الأخرى التى تقدمته أو جاءت بعده ؛ ومن ثم ، نرى أن نكتفى فى تلك الناحية بهذه الكلمات الموجزة :

١ ـ يذكر المؤرخون للعز بن عبد السلام المتوفى فى القرن السابع أنه رأى السلطان الأشرف موسى بن الملك العادل بن أيوب جالسا يوم عيد فى مجلس المملكة وفى أُبَّهة عظيمة ، وقد أخذت الأمراء تقبِّل الأرض بين يديه على العادة ، فناداه بقوله : يا أيوب ! ما حجتك عند الله اذا قال لك : ألم أبوِّىء لك

---

(١) راجع فى تفصيل هذه الحادثة أو الفتنة ، طبقات ابن السبكى جـ ٥ : ٨٥ وما بعدها .

مُلك مصر ثم تبيح الخمور ؟ فقال : هل جرى هـذا ؟ فقال : نعم ، الحانة الفلانية يباع فيها الخمر وغيرها من المنكرات ، وأنت تتقلب فى نعمة هذه المملكة !

فقال السلطان : يا سيدى هذا أنا ما عملته ، هذا من زمان أبى ، فقال الشيخ : أنت من الذين يقولون : انا وجدنا آباءنا على أمة ! [1] فرسم السلطان بابطال تلك الحانة .

ويذكرون أن الشيخ قال لمن سأله عن الحال حتى فعل مافعل من مجابهة السلطان ، فقال : يا بنى ، رأيته فى تلك العظمة فأردت أن أهينه لئلا تكبر عليه نفسه فتؤذيه ، فقيل له : أما خفته ؟ فقال : يا بنى انى استحضرت هيبة الله تعالى فصار السلطان أمامى كالقط .

ولا عجب أن يكون هذا من الشيخ ابن عبد السلام ، فقد كان كما يذكر ابن العماد الحنبلى زاهدا ورعا ، مع قيامه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومع الصلابة فى الدين [2] .

ب ــ ويذكر المقريزى فى حوادث سنة ٦٦٤ أن السلطان الملك الظاهر بيبرس اشتد انكاره للمنكر ، وأراق الخمور ، وعفّى آثار المنكرات ، ومنع الخانات والخواطىء بجميع أقطار مملكته بمصر والشام فطهّرت البقاع من ذلك [3] .

---

(١) السبكى ، حـ ٥ : ٨١ ــ ٨٢ . والخانة ، أو الحانة ، مكان العبث واللهو والاستهتار .

(٢) شذرات الذهب ، حـ ٥ : ٣٠٢ .

(٣) السلوك ، حـ ١ ق ٢ : ٥٥٣ .

ويقول المؤرخ نفسه فى حوادث ٦٦٧ : وكتب السلطان (هو الظاهر بيبرس) بازالة الخمور وابطال المفاسد والخواطىء ، من القاهرة ومصر وجميع أعمال مصر ، فطهرت البلاد كلها من المنكر ، ونهبت الخانات التى جرت عادة أهل الفساد بالاقامة بها ، وسلبت جميع أموال المفسدات وحبسن حتى يتزوجن ، ونفى كثير من المفسدين ، وكتب السلطان الى جميع البلاد بمثل ذلك [1] .

وتكرر مثل ذلك من الظاهر بيبرس طول حياته ( توفى سنة ٦٧٦ ) ، كما يذكر المقريزى أيضا فى كتابه السلوك فى مواضع كثيرة منه .

حـ ـ ويذكر ابن كثير أنه فى سنة ٧٠١ قتل الفتح أحمد ابن الثقفى بمصر بحكم القاضى زين الدين بن مخلوف المالكى ، وذلك لما ثبت عنده من حطه للشريعة واستهزائه بالآيات القرآنية ومعارضة المشتبهات منها بعضها ببعض ، ولأنه كان يحل المحرمات من اللواط والخمر وغير ذلك لمن كان يجتمع لذلك من الفسقة من الترك وغيرهم [2] .

د ـ وأخيرا ، نذكر فى هذه الناحية أنه فى سنة ٧٢٦ ضربت رقبة ناصر بن أبى الفضل الهيتى فى ظاهر دمشق ، بعد أن حكم القاضى المالكى بكفره وزندقته وتلاعبه بدين الاسلام .ويذكر

---

(١) السلوك ، حـ ١ ق ٢ : ٥٧٨

(٢) البداية والنهاية ، حـ ١٤ : ١٨ ، وراجع فى هذا أيضا ، شذرات الذهب حـ ٦ : ٢ .

ابن العماد الحنبلي أن الذي ثبتت زندقته عنده هو قاضي القضاة شرف الدين بن مسلم الحنبلي ، ثم نقل الثبوت الى قاضي القضاة شرف الدين المالكي فأنفذه وحكم باراقة دمه .

وذكر أيضا أنه في ابتداء أمره عاشر الكبار وانتفع بهم ، كما كان كثير المجون ، ولما كبر اجتمع بمحلولي العقيدة ، مثل ابن المعمار والباجريقي والمنجم بن خلكان وغيرهم ، فانحلت عقيدته وتزندق من غير علم [1].

## ٣ ـ الناحية العقلية والعلمية

نستطيع أن نقول بصفة عامة ان هذا العصر كان زاخرا بالعلم والعلماء ، وبالانتاج الكثير الضخم في جميع العلوم الاسلامية أمهاتها وفروعها ، وقد بقي لنا حتى اليوم جمهرة المؤلفات في هذه الناحية باختلاف أنواعها وضروبها ، فنحن نفيد منها أجل الفوائد ، اذ تعتبر من مراجعنا الأصيلة الأولى ؛ سواء في التفسير والحديث والفقه ، أو في اللغة العربية وعلومها ، أو في التاريخ وما يتصل به ، أو في غير ذلك كله من العلوم الاسلامية المختلفة .

ولكل عصر مميزاته التي يتميز بها عن غيره من العصور ، وملامحه وسماته التي يعرف بها ، ومعالمه التي تمكن الباحث من فهمه وتقديره . ولهذا ، ينبغي أن نتكلم عن كل ذلك كلمة

---

(١) راجع تاريخ ابن الوردي حـ ٢ : ٢٧٨ ، وشذرات الذهب حـ ٦ : ٧٤ .

موجزة ، ليكون من مجموع هذه الكلمات ما يجلّى هــذا العصر الحافل من الناحية الفكرية والثقافية .

**١ ــ ملامح وسمات :**

ليس لنا أن نقدر أن التجديد والابتكار الفكرى كان طابع هذا العصر أو من سماته بوجه عام ، بل كانت الظــاهرة التى تســوده هى العكوف على ما وصــل أهله من تراث العرب والمسلمين السابقين ، وهو تراث قيّم مجيــد بلا ريب ، وكان عملهم فيه هو الانكباب عليه لفهمه والافادة منه ، ثم الزيادة عليه ما وسعهم الجهد ، دون خروج عن الروح الذى كان يسرى فيه ، وهو التقيد بالأفكار والآراء التى وصلت اليهم عن الفقهاء والمتكلمين ونحوهم من رجال الدين .

وكان من ذلك جمــودهم على المذاهب الفقهيــة الأربعة المعروفة يوجبون تقليد واحد منهــا ، وكانوا فى هذا متأثرين بالفقهاء السابقين الذين حكموا بسدّ باب الاجتهاد فى القرن الرابع ، وقد استمر ذلك فيما بعــد ، وربما ما يزال ذلك حتى اليــوم !

وفى هذا يقول ابن خلدون : « ووقف التقليد فى الأمصار عند هؤلاء الأربعة ، ودرَس المقــلدون لمن سواهم ، وســدّ الناس باب الخلاف وطرقه ... وردّوا الناس الى تقليد هؤلاء ... ولم يبق الا نقل مذاهبهم ، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية .

« لا محصول اليوم للفقه غير هـذا ، ومدعى الاجتهاد فى هذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده ، وقد صار أهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأربعة » [1] .

***

وكما جمد الفقهاء على هذه المذاهب الأربعة يتنـاولون المؤلفات فيها بالشرح حينا والاختصـار حينا آخر ، جمـدت جمهرتهم وجمهرة رجال علم الكلام على مذهب الأشاعرة أتباع الامام أبى الحسن الأشعرى ، وهذا الامام يعتبر فى آرائه وسطا بين السلف وبين المعتزلة على ما هو معروف ؛ وقد استمر هذا التقليد فى العقائد الدينية الى ما بعد ذلك العصر ، بل الى هذه الأيام فى أكثر الأمصار الاسلامية ، أو فيها كلها تقريبا ما عدا بلاد المملكة العربية السعودية .

وبالرجوع الى المقريزى المؤرخ الثقة ، نجـده يتكلم عن الحال فى عقائد أهل الاسـلام الى أن انتشر مذهب الأشاعرة ، ثم يشرح حقيقة مذهب الأشعرى ، ويذكر كيف نصره بشـدة السلطان صلاح الدين الأيوبى وأولاده الملوك من بعده فى مصر والشـام ، ثم فى أيام مواليهم المـلوك الأتراك الذين عاش فى عهدهم ابن تيمية .

وفى آخر البحث يقول : « فهذه جملة من أصول عقيدته ( أى عقيـدة أبى الحسن الأشعرى ) التى عليهـا الآن ( توفى

---

(١) المقدمة ، ص ٣٥٥ .

المقريزى سنة ٨٤٥ ) جماهير أهل الأمصار الاسلامية ، والتى من جهر بخلافها أريق دمه »[1] ! .

***

وكان من سمات هـذا العصر أيضا قوة أمر التصوف واشتداد نفوذ رجاله على العامة من الناس ومن اليهم ، بل على بعض الفقهاء والسلاطين كذلك . ولعل هـذا كان من عوامل ضعف الحركة العلمية ؛ فان العلم يعتمد على العقـل والفكر ، على حين يعود التصوف ــ ان كان تصوفا حقا ــ الى الذوق والوجدان .

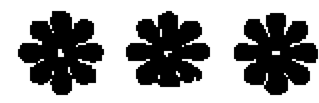
وزاد التصوف قوة على قوته ، ما أثر عن الامام الغزالى من اشادته به حتى جعـله الطريق الصحيح الموصـل الى الله تعالى ، وذلك فى كتـابيه المشهورين : احياء عـلوم الدين ، والمنقذ من الضلال ؛ هذان الكتابان اللذان كان لهما أثر كبير فى ذلك العصر وفيما جاء بعده من عصور حتى اليوم . .

كما زاد من قوته أيضا ظهور كثير من رجاله فى ذلك العصر حتى صاروا من أقطابه المشاهير ، ويكفى أن نشـير فى مصر وحدها الى الشيخ أبى العبـاس أحمد البدوى المتـوفى سنة ٦٧٥ ، والشيخ ابراهيم الدسوقى المتوف سنة ٦٧٦ . وهـذا فضلا عن المتصوفة ومدّعى التصـوف الذين كانوا منبثين فى

***

(١) خطط المقريزى ، جـ ٢ : ٣٥٨ ، ٣٦٠ .

جوانب العالم الاسلامى ، وكان لكل منهم نفوذه على المحيط الخاص به .



ونذكر أخيرا من ملامح هذا العصر الواضحة ، ما كان من عداء ملحوظ للفلسفة والمشتغلين بها تعلثما وتعليما ، وكان السبب القوى لذلك حملة الغزالى عليها وعلى رجالها حملات أصابتها فى الصميم ودعت الفيلسوف ابن رشد للرد عليها والانتصاف لها [1].

وحسبنا هنا أن نشير الى حادث قتل شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِى وهو فى ميعة الصبا حتى صار معروفا فى التاريخ بأنه « الشاب المقتول » ، وقد كان كما يقول ابن أبى أُصَيبعة « أوحد فى العلوم الحكمية ، بارعا فى الأصول الفقهية ، مفرط الذكاء جيد الفطرة » ، ولكن الفقهاء شنعوا عليه ورموه بالتفلسف والالحاد ، بعد أن كان ناظرهم فى حلب فأفحمهم .

الا أنهم عملوا محاضر بكفره رفعوها الى السلطان صلاح الدين بدمشق ، وطلبوا منه استئصال الشر بقتله حتى لا ينفث الحاده بكل بلد يحلُّ فيه ، فكان لهم ما أرادوا ، وفعلا قتل بأمر السلطان وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٧ عن ستة وثلاثين عاما [2]

---

(١) راجع تفصيل القول فى هذا ، فى المشرق والمغرب من العالم الاسلامى ، فى كتابنا « بين الدين والفلسفة » فى مواضع عديدة فيه .

(١) طبقات الأطباء ، حـ ٢ : ١٦٧ . وراجع أيضا شذرات الذهب ، حـ ٤ : ٢٩٠ وما بعدها .

ونجد بعـد هذا فتوى خطيرة تتَّسم بطابع ذلك العصر ، وكان لها أثرها البـالغ الذى دام قرونا طويلة ، وهى فتـوى أبو عمر تقىّ الدين الشهرزورى المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ ، وقد أصدرها اجابة لمن سـأله عن حكم الله فيمن يشتغل بكتب ابن سينا وتصانيفه ، فقال فيها : من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى ؛ لأن ابن سينا لم يكن من العلماء ، بل كان شيطانا من شياطين الانس !

وسئل عمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليما وتعلما ، فقال من كلام طويل : الفلسفة أسّ السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة ... ومن تلبَّس بهـا تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان ...

الى أن يقول : فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ... ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ، لتخمد نارهم وتمّحى آثارهم ، الى آخر ما قال .

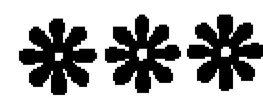
ونجد شبيها لهذا الرأى فى الفلسفة والحكم عليها ، فى رأى الامام الذهبى فى القرن الثامن ، وهذا اذ يقول : ان الفلسفة الالهية ما ينظر فيها من يرجى فلاحه ، ولا يركن الى اعتقادها من يلوح نجاحه ؛ فان هـذا العلم فى شـق ، وما جاءت به الرسل فى شـق . وما دواء هـذه العلوم وعلمائهـا القائمين بهـا علما وعملا الا التحريق والاعدام من الوجود ، إذ الدين كان

كاملا حتى عرّبت هذه الكتب ونظر فيها المسلمون ، فلو أعدمت لكان فتحا مبينا [1] . يالله ، ما أشد هذا التعصب !

ونختم بذكر ابن خلدون فى الفلسفة وكتبها والنظر فيها ، وذلك اذ يعقد فصلا لابطال الفلسفة وفساد أمر منتحليها فيقول فيه : ان هذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التى حوّموا عليها ، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها .

ثم يقول عن علومها الطبيعية وما يستعمله أصحابه من البراهين : فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكبّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة ؛ فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها [2] .

ونحن نعتقد أن ما ذهب اليه مؤسس علم الاجتماع من رأى ، وما انتهى إليه من حكم ، وما قدمه لنا من ارشاد وتوجيه ، هو الحق كل الحق ، وهو الذى يليق بالعلماء الباحثين غير المتعصبين .



هذا ، وقد كان لما أجملناه من سمات هذا العصر وملامحه ، أثر قوى فى الشيخ ابن تيمية ؛ فقد كان حربا على الجامدين

---

(1) فتاوى ابن الصلاح ، نشر منير الدمشقى بالقاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ، ص ٣٤ ــ ٣٥ .

(2) المقدمة ، ص ٤٣٢ ــ ٤٣٣ .

والمقلدين بغير علم من الفقهـاء ، وعلى الجامدين على مذهب الأشاعرة فى علم الكلام ، وعلى المتصوفة والتصوف الذى دخله الكثير من مقالات غير المسلمين وآرائهم .

كما كان لذلك شديد الثورة على الفلسـفة ورجالها الذين اعتنقوا كثيرا من نظريات الفلاسفة اليونان وأمثالهم بغير برهان صحيح .

وكل ذلك سنعرفه فى الفصل الخاص بحياته ونشاطه بعدحين .

**ب ـ مراكز العلم فى هذا العصر :**

كانت مصر والشام منذ قديم الزمان من مراكز العلم الكبيرة فى العالم الاسلامى ، ثم زاد خطرهما وأهميتهما فى هذه الناحية بعد زوال الخلافة من بغداد سنة ٦٥٦ وقيامها بعد ذلك فى القاهرة، فقد كان هذا سببا طبيعيا لهجرة جمهرة العلماء ـ أو فرارهم ـ من بغـداد اليها والى دمشق ، أو الى غيرهما من مدائن مصر والشام ، واستقرارهم فيها ، واتخاذها أوطانا لهم تكون مجال نشاطهم الفكرى وانتاجهم العلمى فى ضروبه العديدة المختلفة .

انه بعد هذا الحادث الجلل ، نرى انتقال مراكز العلم التى كانت فى بغداد والرَىّ وبخارى ونيسابور ، وغيرها من مدن العراق وغيره من ولايات الدولة العربية الاسلامية أيام العباسيين الى القاهرة والاسكندرية والفيوم وأسيوط ودمشق وحلب وحمص وحماة ، والى غيرها من مدن مصر والشام .

ومن ثم نجد فى هذا العصر وما تلاه هذه النسب التى يعرف

بها العلماء : القاهرى ، الاسكندرى ، الفيــومى ، السيوطى ، الدمشقى ، الحلبى ، الحموى ، ونحوها . كما نجــد كثيرا من العلماء يقال فى تعريف الواحد منهم : نزيل دمشق ، أو نزيل حلب ، أو نزيل حماة ، أو نزيل القاهرة ، أو نزيل الاسكندرية ، وهكذا .

وكان المركز من هــذه المراكز له جامعه الذى يفد اليــه الكثيرون من طلاب العلم ورجاله ، ومكتبته الضخمة التى تضم عيون التراث الاسلامى المجيد ، فيتزود الراغبون فى المعــارف والعلوم ــ من الجوامع والمكتبات الملحقة بها ــ ما يفيدهم فى دينهم ودنياهم ، ويعلون بذلك صروح العلم التى بناها العلماء السابقون .

والجامع الأزهر هو بلا ريب قمة هذه الجوامع ، وأهم موطن للعلم والمعرفة منــذ قديم الزمان ، فقد أنشــأه الفاطميون فى النصف الثــانى من القرن الرابع ، ووقفوا عليــه من الأملاك الدارّة ما يضمن له الخــلود على الزمن ، وما يهيىء المعيشــة الطيبة لقاصديه من شتّى البلاد والجهات ، وما ييسر لهم سبيل الدرس والبحث من الكتب والمراجع العلمية العديدة .

واذا تركنا جوامع القاهرة التى كانت تعتبر بحق مواطن العلم والبحث والدرس ، نجد فى هذه الناحية جامع العطارين بالاسكندرية الذى أنشأه أمير الجيوش بدر الجمالى سنة ٤٧٧ كما يذكر أبو المحاسن فى كتابه النجوم الزاهرة . وكان هــذا الجامع ينبــوعا من ينابيــع العلم والثقافة طوال عصر الحروب

الصليبية وبعده ، كما كان حافلا دائما فى تلك الأيام بطلاب العلم وشيوخه الذين يقومون بالتدريس فيه .

ونجد فى الشام جامعه المعدود فى طليعة معاهد العلم فيها ، والذى درّس فيه طائفة من أعيان العلماء الذين لازلنا نتدارس آثارهم فى الفقه والتفسير والحديث والتاريخ والنحو ، وغير ذلك من علوم الدين واللغة العربية .

ومن هؤلاء العلماء الأفذاذ ، الحافظان الكبيران : ابن عساكر ، وعبد الغنى المقدسى ؛ وتوفى الأول عام ٥٧١ ، والثانى عام ٦٠٠ ، وكلاهما من رجال الحديث وعلومه المشاهير .

ومن العلماء الكبار الذين درسوا فى هذا الجامع أيضا ، الامام علم الدين السخاوى المتوفى سنة ٦٤٣ ، وفيه يقول ابن خلكان وكان معاصرا له ورآه : كان قد اشتغل بالقاهرة على الشيخ أبى محمد القاسم الشاطبى ، وأتقن عليه علم القراءات والنحو واللغة ... ثم انتقل الى مدينة دمشق وتقدم بها على علماء فنونه ... (١) .

كما كان من أولئك العلماء ، رجلان عظيمان لاتزال تدرس آثارهما بالأزهر حتى اليوم ؛ الأول هو عثمان بن عمر بن أبى بكر المعروف بابن الحاجب ، صاحب المؤلفات المعروفة فى الفقه وأصوله والنحو وغيرهما من العلوم ، وقد توفى عام ٦٤٦ . ويقول عنه ابن خلكان : انتقل الى دمشق ودرّس بجامعها فى

---

(١) وفيات الاعيان ، حـ ١ : ٤٩١

زاوية المالكية ، وأكبَّ الخلق على الاشتغال عليه ، والتزم لهم الدروس ، وتبحَّر فى الفنون ، الى آخر ما قال[1] .

والثانى هو الامام محمد بن مالك الطائى الجيانى ( نسبة الى جَيَّان بلد من بلاد الأندلس ) نزيل دمشق . كان حجة العرب فى علوم اللغة والنحو والصرف ، وفيه يقول ابن العماد : وأما اللغة فكان اليه المنتهى فى الاكثار من نقل غريبها والاطلاع على وحشِيِّها ، وأما النحو والتصريف فكان فيه بحرا لا يجارى وحبرا لا يبارى ... .

***

تلك اشارات عابرة الى المراكز الأولى للعلم والفكر فى مصر والشام فى ذلك العصر ، بل وفى كل عصر وبلد من بلاد الاسلام الأخرى ؛ ثم ظهرت بعد ذلك مراكز أخرى للحياة العقلية والفكرية ، وهى المدارس والمكتبات العامة ، وهذا ما نعرض له الآن بايجاز :

لم تعرف المدارس فى البلاد الاسلامية زمن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، بل لم تعرف حتى جاء القرن الخامس الهجرى . ويقول المؤرخ المقريزى ، ان أول من حفظ عنه أنه بنى مدرسة فى الاسلام أهل نيسابور فبنيت بها المدرسة البيهقية .

---

(١) وفيات الأعيان ، حـ ١ : ٤٤٥ ـ ٤٤٦ .

(٢) شذرات الذهب ، حـ ٥ : ٣٣٩ .

ثم كان أشهر ما بُنى فى القديم المدرسة النظامية ببغداد ، لأنها أول مدرسة قرِّر بها للفقهاء معاليم ، وتنسب الى أبى على الحسين الطوسى نظام الملك وزير ملك شاه أبى أرسلان السلجوقى ، وتم بناؤها عام ٤٥٩ ، ودرّس بها أبو اسحاق الشيرازى وأبو حامد الغزالى وغيرهما من الأعلام .

ثم اقتدى بنظام الملك الناس من حينئذ ، فى بلاد العراق وخراسان وما وراء النهر ، وبلاد الجزيرة وديار بكر .

ولما كان عهد صلاح الدين الأيوبى ، أبطل مذهب الشيعة من مصر وأقام بها مذهب الشافعى ومذهب مالك ، واقتدى بالملك نور الدين محمود بن زنكى فانه بنى بدمشق وحلب وأعمالهما عدة مدارس للشافعية والحنفية ، وبنى لكل من الطائفتين مدرسة بمصر .

وبعد هذا يقول المؤرخ نفسه أيضا : ثم اقتدى بالسلطان صلاح الدين فى بناء المدارس بالقاهرة ومصر وغيرهما من أعمال مصر ، وبالبلاد الشامية والجزيرة ، أولاده وأمراؤه ، ثم حذا حذوهم من ملك مصر بعدهم من ملوك الترك وأمرائهم وأتباعهم [1] .

وقد ذكر المؤرخون لهذا العصر ، وبخاصة المقريزى فى كتابيه العظيمين : الخطط ، والسلوك ، هذه المدارس ، التى كان بعضها يبنى لأصحاب مذهب بعينه من المذاهب الفقهية الأربعة

---

(١) خطط المقريزى ، حـ ٢ : ٣٦٣ .

المعروفة ، وبعضها كان يبنى لأصحاب أكثر من مذهب ، وبعضها الآخر لأصحاب المذاهب الأربعة كلها .

وكان يوقف على كل منها ما يضمن لها البقاء ويهيىء لطلابها وشيوخها سبيل المعيشة الراضية ، ويلحق بها مكتبة تعينهم على البحث والدرس والتزود من مختلف العلوم بخير زاد ؛ وما على الراغب فى معرفة أهمية هذه الضروب من مراكز العلم والمعرفة الا أن يرجع الى كتب التاريخ التى عنيت بهذا العصر .

فقد بنى السلطان صلاح الدين بالقاهرة المدرسة السيوفية للأحناف ، ووقف عليهـا ما ينفق منه على من يقوم بالتدريس فيها وعلى الطلبة على قدر طبقاتهم .

وبنى القاضى الفاضل عبد الرحيم البيسانى المدرسة الفاضلية سنة ٥٨٠ ، وجعلها لطائفتى الفقهاء الشافعية والمالكية ، ووقف بها ــ كما يقول المقريزى ــ جملة عظيمة من الكتب فى سائر العلوم يقال انها كانت مائة ألف مجلد (١) .

وكان بالقاهرة أيضا المدرسة الصالحية التى بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب ، وجعلها لفقهاء المذاهب الأربعة ، اذ رتب لكل أصحاب مذهب درسا فيها فى سنة ٦٤١ ، وهو أول من عمل بديار مصر دروسا أربعة فى مكان كما يقول المقريزى (٢) .

---

(١) خطط المقريزى جـ ٢ ، ص ٣٦٦

(٢) الخطط ، جـ ٢ : ٣٧٤ .

ويذكر المقريزى بعد ذلك المدرسة المنصورية التى بناها هى والقبة التى تجاهها الملك المنصور قلاوون الألفى سنة ٦٨٤ ، ورتب بها دروسا أربعة لأصحاب المذاهب الأربعة المعروفة ، ودرسا للطب ، كما جعل بالقبة درسا للحديث ودرسا للتفسير ، وكانت هذه التداريس لا يعمل فيها الا أجل الفقهاء المعتبرين .

ويذكر المقريزى أنه كان بهذه القبة خزانة جليلة كان فيها عدة أحمال من الكتب فى أنواع العلوم ، مما وقفه الملك المنصور وغيره ، وقد ذهب معظم هذه الكتب وتفرق فى أيدى الناس [1] .

وذكر هذا المؤرخ بعد ذلك المدرسة الناصرية التى كمل بناؤها سنة ٧٠٣ وكان هذا بأمر الملك الناصر محمد بن قلاوون وكانت لأصحاب المذاهب الأربعة ، يقوم بتدريس كل مذهب فقيه من أجل فقهائه ، كما كان لطلابها معاليم تجرى عليهم .

وأخيرا ، نذكر من مدارس القاهرة المدرسة المحمودية التى أنشأها الأمير محمود بن على الاستادار سنة ٧٩٧ ، وكانت خارج باب زويلة كما يذكر المقريزى فى خططه ، كما يقول : وعمل بها خزانة كتب لا يعرف اليوم بديار مصر ولا الشام

---

(١) المرجع نفسه ص ٣٨٠ .

مثلها ... وبهذه الخزانة كتب الاسلام من كل فن ، وهذه المدرسة من أحسن المدارس فى مصر [١] .

***

واذا تركنا مصر الى بلاد الشام ، نجد الأمر مثل ذلك أو قريبا منه فى هذه الناحية ، ولا عجب أن يكون هذا ، فقد كان هذان القطران الشقيقان بلدا واحدا فى ذلك العصر ، وقد صار فى هذه الأيام التى نعيش فيها بلدا واحدا كما كانا من قبل بفضل الله تعالى .

وكان الفضل الكبير فى هذا العصر ، فى انشاء هذه المدارس ، أو المراكز العلمية الهامة ، للسلطان صلاح الدين [٢] . ولأبنائه الملوك من بعده ، ثم للأمراء ومن اليهم من ذوى الجاه والفضل ، ثم تتابع الأمر أيام دولة المماليك الذين عاش فى أيامهم ابن تيمية .

والباحث فى الكتب التى أشرنا اليها آنفا ، وفى أمثالها من المراجع التى أرخت لمصر والشام فى القرن السادس والسابع وما بعدهما ، يتبين أن مدائن الشام كانت زاخرة بالمدارس والمعاهد العلمية التى كانت مثابة للطلاب والشيوخ ، وأنه تخرج ودرّس

---

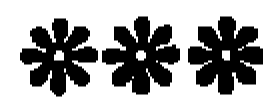
(١) الخطط ، حـ ٢ : ٣٩٥ . هذا ونترك جانبا المدارس التى كانت بالاسكندرية والاقاليم الاخرى ، مثل الفيوم وأسيوط وغيرهما من مدن الصعيد حتى أسوان .

(٢) وقد كان مقتديا فى هذا بمحمود نور الدين زنكى الذى كان له الفضل الاول فى انشاء المدارس بالشام .

فيها كثير لا يحصون من الفقهاء والعلماء الذين برزوا فى فنون العلم وفروعه العديدة المختلفة حتى الطب والهندسة وما اليهما (١) .

ففى دمشق وحدها وجد فى القرنين السادس والسابع نحو تسعين مدرسة للفقه بمذاهبه المختلفة ، وللتفسير والحديث وغيرهما من العلوم الدينية الاسلامية وعلوم اللغة العربية ، وكان منها أربع للطب وحده ، اذ كان يدرس نظريا فى المدارس وعمليا فى المارستانات أو المستشفيات بلغتنا الحالية .

وكان لمدينة حلب حظها الموفور من هذه المدارس ، فهى ثانى المراكز العلمية فى الشام بعد دمشق ، كما كانت مثابة للعلماء واليها يرحلون . وكذلك كان الحال فى القدس وحماه وحرّان وحمص ، وغيرها جميعا من بلاد الشام ؛ ففى كل هذه المدن والبلاد كانت مدارس عديدة زاهرة تعج بالعلم وطلابه وشيوخه .



**هذه العلوم وأثرها :**

كانت مصر والشام فى العصر الذى عاش فيه ابن تيمية ، أى فى القرنين السابع والثامن ( وكل منهما يعتبر الى حد كبير

---

(١) راجع فى ذلك كتاب : الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية فى مصر والشام ، للدكتور أحمد أحمد بدوى ، ص ٦٠ وما بعدها ، وهو بحث مؤيد بالمراجع الأصيلة .

امتدادا للقـرن السابق له ، يموجان موجا بالعـلم على مختلف فروعه ، وبالثقافة بتنوع ألوانها ، وكان طريق العلم والمعرفة ممهدا لسالكيه .

كان يدرس فى هذه المؤسسات العلمية التى ملأت البلاد علوم القرآن ، والتفسير ، والحديث والسنة النبوية ، والفقه بمذاهبه المعروفة ، والنحو والصرف وسائر علوم اللغة العربية ، والتاريخ وتاريخ الرجال وطبقاتهم ...

وبجانب هذه العلوم الاسلامية المعروفة ، كان يوجد مكان ملحوظ لعلوم أخرى من علوم الحياة ؛ مثل الفلسفة ، والهيئة أو الفلك ، والهندسة ، والرياضيات ، والطب ، وما يتصل به الى غير ذلك كله مما عرفه العرب والمسلمون من علوم وفنون عديدة مختلفة .

وكان الطب يدرس فى تلكم الأيام على ما ينبغى ، أى من الناحية النظرية والعملية ، فقد كان فى القاهرة ودمشق وحلب مدارس للطب خاصة ، كما كان هذا العلم يدرس فى مدارس أخرى بجانب غيره من العـلوم ، وكانت المارسـتانات موطن الدراسة العملية لهذا العلم .

ومن أجل ذلك كله ، نستطيع أن نقرر بأن هذا العصر كان عصرا مجيدا من ناحية الثروة العلمية التى جمعت فيه فى علوم الدين واللغة والتاريخ وعلوم الحياة أيضا ، حتى انه ليعتبر بحق عصر المؤلفات المطولة والموسوعات الجامعـة فى علوم القرآن

والتفسير والحديث والفقه والتاريخ وطبقات الرجال ، وغيرها من العلوم الاسلامية المختلفة .

ولكنه لم يكن فيه من أصالة الفكر والتجديد والابتكار فى الآراء ، حظ كبير يتميز به ويتناسب ولو الى حد ما مع كثرة ما جمع فيه من معارف وعلوم ، اللهم الا ما كان لدى نفر قليل على رأسهم الشيخ ابن تيمية كما سنعرف بعد حين .

هذا ، وقد كان لانشاء المدارس آثار طيبة جدا من نواح كثيرة ، ولكن — فى رأينا — كان لها أثر آخر غير محمود نكتفى هنا بالاشارة اليه ، ونعنى به أنها أذكت روح التعصب بين الفقهاء والعلماء ، وهذا ما أدى الى تباغضهم وتحاسدهم أحيانا كثيرة .

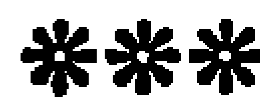
فقد كانت المدرسة تخصص أحيانا لعلم واحد كالحديث ، أو لمذهب واحد من المذاهب الفقهية ، وهكذا ، فكان كل فريق بما لديهم فرحين وعليه مستمسكين وله ينصرون ، غير مبالين ولا طالبين فى حالات كثيرة للحق فى ذاته ، وغير ملتفتين الى أن العلم وطلبه يقضى بالتعاون والتناصر عليه متى ظهر فى أى جانب ومهما كان قائله .

ولهذه العصبية التى قد تؤدى الى الخلاف والجدل بغير حق ، عرق قديم فى العالم الاسلامى كما فى سائر العالم كله بين أصحاب المقالات والمذاهب المختلفة ، نعرف ذلك بين أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها من مذاهب الشيعة وابن حزم ،

ونعرفها بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من رجال الفرق الاسلامية ، ونعرفها بين أهل السنة وأهل الرأى ، ونعرفها بين الفلاسفة والمتصوفة وبين غيرهم من رجال الفقه وعلم الكلام .

كما نعرفها أخيرا بين الشيخ ابن تيمية وبين من عاصره من الفقهاء والمتصوفة والفلاسفة وغيرهم من رجال المذاهب والفرق فى العقائد الدينية .

وقد أدت هذه العصبية التى بلغت أحيانا حدا ممقوتا ، الى جدل عنيف ، بل الى معارك شديدة ، وكان من آثار ذلك طمس الحق وضياع معالمه ، وبخاصة بسبب ما كان يذكيها ويزيد فى آوارها من اختلاف مناهج التفكير ، والاعتماد على النقل عند فريق مهما يؤد اليه ، أو الاعتماد على العقل والمنطق مهما تكن نتائجه عند فريق آخر ، ولله فى خلقه شئون ، يؤتى الحكمة فى القول والعمل لمن يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا .



ومهما يكن من أمر ، فقد ظهر ابن تيمية فى هذا الوسط الزاخر بالمعرفة والعلم من قديم الزمن وحديثه حتى الأيام التى عاش فيها ، وأفاد من ذلك أكثر بكثير جدا مما أفاد معاصروه ، وساعده على هذا الهبات الكبيرة الجليلة التى منحها الله له : نفس طلعة ، وقلب مشغوف بحب المعرفة والعلم ، وعقل نافذ لما فات غيره ، وحافظة لا تضيع ، وذاكرة قوية لا تنسى .

ولم تكن هذه المناهل العلمية الدافقة هى كل ما أفاد منه الشيخ ، بل كان من الطبيعى أن يستفيد أيضا من كبار الشيوخ الذين عاصروه أو سبقوه بقليل من الزمان ، أمثال الحافظ بن عساكر وابن الأثير فى التاريخ ؛ كما أفاد من ابن قدامة ، وابن الصلاح ، والعز بن عبد السلام ، ومحيى الدين النووى ، وابن دقيق العيد ، فى الفقه وأصوله والتفسير والحديث واللغة وغيرها من العلوم الاسلامية [1] .

وبعد ! فقد جلينا فيما نعتقد عصر ابن تيمية من نواحيه المختلفة كلها ، ومن أجل هذا ننتقل الى الشيخ نفسه لنعرف حياته وما كان فيها من صراع وكفاح وجهاد انتهى به الى أن صار حقا من الخالدين .

---

(١) وفيات هؤلاء الاعلام هى على التوالى : ٥٧١ ، ٦٢٠ ، ٦٢٠ ، ٦٤٣ ، ٦٦٠ ، ٦٧٦ ، ٧٠٢ هـ .

# الباب الثانى

# حياة ابن تيمية

عرفنا العصر الذى عاش فيه الشيخ العظيم ، وما سبقه مما يعتبر عصره امتدادا له ، من النواحى السياسـية والعلمية والاجتماعية . ونأخذ الآن فى الكشف عن حياته الحافلة بالنشاط والأحداث من جوانبها المختلفة ، وسيكون هذا فى فصول أو مباحث على هذا النحو :

١ — أسرته ، ونشأته ودراساته ومكانته العلمية .

٢ — جهاده فى حروب التتار .

٣ — مواقفه مع مخالفيه .

٤ — محنته فى مصر والشام ووفاته .

أما آراؤه الفقهية والكلامية ، والسياسية والاجتماعية ، وغيرها فى النواحى العلمـية الأخرى ، فستأتى بعـد ذلك فى الأبواب الأخرى .

# ١ ـ أسرته ونشأته ودراساته ومكانته العلمية

**اسرته :**

نبت ابن تيمية من أسرة ثابتة الدعائم قوية الأركان ، فهى كدوحة سامقة وارفة الظـلال ، أو كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء تؤتى أكلها كل حين باذن ربها ، فكانت هى وهو كما يقول الشاعر العربى :

وهل ينبت الخطىّ الا وشيجه
وتغـرس الا فى منابتها النخـل [1]

وفى الحق ، انه سليل أسرة كريمة اشتغل أبناؤها بالعلم وكلهم عرف به وبرز فيه ، فعنى تاريخ الفقه والعلم بهم ، وخلد أسماءهم والكثير من آثارهم .

فأبوه هو شهاب الدين أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن تيمية ، نزيل دمشق ، ولد بحرّان [2] سنة ٦٢٧ ، وسمع من أبيه وكثيرين غيره ، حتى اذا أتقن العـلوم درّس وأفتى وصار شيخ البلد وخطيبه وحاكمه .

---

(١) الخطى : الرمح ، الوشيج : العود يكون منه الرمح .

(٢) حـرّان : بلد هو موطن الصـابئة بالشام ، والصـابئة طـائفة اختلف المؤرخـون فى الدين الذى هى عليه ، فقـيل انهم ليـس لهم دين سماوى بل هم باقون على فطرتهم ، وقيل انهم يعبـدون الملائكة ، وقيل هم موحـدون ولـكن يعتقدون بتأثير النجوم وأن الله فوض تدبير هذا العالم اليها ، وقيل غير ذلك . راجع تفسير ابن كثير ، جـ ١ : ١٠٤

ويذكر الذهبى فى تاريخه أنه قرأ المذهب الحنبلى على أبيه حتى أتقنه ، ودرّس وأفتى وصنف ، وكان اماما محققا كثير الفنون ، ديّنا متواضعا حسن الأخلاق ، كما كان جوادا من حسنات العصر ، وكان من أنجم الهدى ، وانما اختفى من نور القمر وضوء الشمس ؛ يشير بذلك الى أبيه وابنه .

ويقول البرزالى عنه : كان من أعيان الحنابلة ، باشر بدمشق مشيخة دار الحديث السكرية ، وكان له كرسى بالجامع يتكلم عليه أيام الجمع من حفظه[1] .

ذلك أبوه ، وأما جده فهو شيخ الاسلام مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيميــة الحرانى ، الفقــيه الحنبلى ، الامام المقرىء المحدث المفسر الأصــولى النحوى ، وأحد الحفاظ الأعلام .

ولد بحران سنة ٥٩٠ تقريبا وحفظ القرآن الكريم بها ، وسمع من عمه الخطيب فخر الدين وغيره ، ورحل فى سبيل طلب العلم الى بغداد سنة ٦٠٣ وأقام بها ست سنوات يشتغل بأنواع العلوم ، ثم عاد اليها ( بعد أن كان قد رجع الى حران ) فازداد فقها وعلما .

ويذكر الذهبى عن ابن تيمية الأشهر ، أى الحفيد موضوع هذه الدراســة ، أنه قال : كان جدنا عجبا فى حفظ الأحاديث

---

(١) راجع جلاء العينين لابن الالوسى البغدادى ص ١٩ ، شـذرات الذهب جـ ٥ : ٢٧٦

وسردها ، وحفظ مذاهب الناس بلا كلفة ، وينقل عنه أيضا أن الشيخ جمال الدين بن مالك قال : ألين للشيخ المجد الفقه كما ألين الحديد لداود !

وذكر الذهبى أيضا أن الشيخ مجد الدين كان معدوم النظير فى زمانه ، رأسا فى الفقه وأصوله ، بارعا فى الحديث وما فيه ، له اليد الطولى فى معرفة القراءات والتفسير ، صنف التصانيف واشتهر اسمه وبعد صيته ، وكان فرد زمانه فى معرفة المذهب الحنبلى ، مفرط الذكاء ، متين الديانة ، كبير الشأن (1) .

واذا تركنا أباه وجده نجد آخرين كثيرين مشهورين من أعضاء هذه الأسرة الكبيرة من الرجال والنساء ، لكل منهم مقامه فى العلم فى زمنه ، ولا نرى التعرض لذكرهم فأمرهم معروف فى التاريخ ؛ فليرجع الى كتب تاريخ الرجال والطبقات من يريد معرفة ما كان لهم من كبير المنزلة وعظم الأثر .

### ١ ـ نشأته ودراساته :

أكد العلم الحديث ما عرفه القدامى من العرب من أن الوراثة والبيئة هما العاملان اللذان لهما أكبر الأثر على ما يكون عليه الانسان فى نشأته وتربيته ومستقبله ، وأنه بالوراثة تنتقل الاستعدادات الخلقية والعقلية من جيل الى جيل ، وأن البيئة هى التى تمهد لظهور هذه الاستعدادات فعلا .

---

(1) راجع جلاء العينين ص ١٨ ـ ١٩ ، شذرات الذهب جـ ٥ : ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .

وقد جمع الله لابن تيمية كل العوامل التى جعلت منه رجلا عظيما فريدا فى عصره فى الفقه وسائر العلوم الاسلامية : من وراثة طيبة قوية ، وبيئة صالحة تزخر بالعلم وتدفع اليه دفعا ، وعقل واع ألمعى ، وحافظة ذاكرة لا تنسى ما وعته ، وشجاعة تستهين بالأخطار فى سبيل الحق ، وارادة لا تقف أمامها العقبات ، وغير ذلك كله من أسباب العبقرية والنجاح والنبوغ والخلود على الأيام ؛ وصدق العليم الحكيم اذ يقول : « والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه » .

ولد أحمد بن عبد الحليم بن تيمية فى عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ بحران ، وأنبته الله نباتا حسنا ؛ فعاش بها بضع سنين فى كنف أبيه وتحت رعايته ، ثم انتقل أبوه به وبأخويه الى دمشق سنة ٦٦٧ عند قدوم التتار الى الشام ، وكاد هذا البلاء الزاحف يدركهم فى سيرهم لولا أن من الله عليهم بالسلامة والنجاة ، وكان هذا لخير الاسلام والعلم والمسلمين .

وفى دمشق ، احدى مدائن العلوم الكبيرة فى ذلك الزمان نشأ أحمد وترعرع ، ثم درس ونضج ، حتى بلغ أشده وأتاه الله العلم والحكمة ، وصار أحد الأئمة الأعلام ، ومن كبار شيوخ الاسلام الذين خلدوا على الزمن بفضل ما قاموا به من جلائل الأعمال وما خلفوه لنا من عظيم الآثار .

ولا عجب أن ينبغ الفتى أحمد بن عبد الحليم ، فقد وفر العليم الحكيم له كل عوامل التفوق والنبوغ ومؤهلاته : وراثة طيبة عميقة الجذور ، بعيدة الأصول ، سامقة الفروع ، وبيئة

علمية أوفت على الغاية ، وقوى عقلية وذهنية بلغت حد العجب والاعجاب بها حتى صار فريد عصره .

استقرت الأسرة اذن بدمشق الفيحاء ، وفى كتاب من كتاتيبها حفظ ابن تيمية كتاب الله وهو حدث ولم ينس شيئا منه حتى قضى نحبه ، اذ كان سريع الحفظ جـدا بطىء النسيان ، حتى ليقال انه لم يحفظ شيئا من قرآن أو حديث أو علم ثم نسيه ، شهد له بذلك تلاميذه ومعاصروه ومنهم من كانوا من خصومه المعروفين .

ثم أخذ فى الدرس وطلب العـلم ، وعاش متبتلا له طول حياته حتى بلغ منـه الغاية ، وبرّ معاصريه وشـآهم وجاوز أقدارهم جميعـا ؛ كل ذلك فى عفة وتدين ومروءة وأخـلاق فاضلة مرضية تحدث بهـا الجميع ، وقول للحق فى قوة حتى لا يخاف فى الله لومة لائم .

ويذكر ابن الوردى (1) أنه بعـد أن تعلم الخط والحساب وحفظ القرآن فى المكتب ، أقبل على الفقه والعربية وبرع فى النحو ، ثم أقبل على التفسير اقبالا كليا حتى سبق فيه ، وأحكم أصول الفقه ، كل هـذا وهو ابن بضـع عشرة سنة ، فانبهر الفضلاء من فرط ذكائه وسيلان ذهنه وقوة حافظته وادراكه ، ونشأ فى تصوّن تام وعفاف وتعبد ، واقتصاد فى الملبس والمآكل .

وكان يحضر المحافل فى صغره فيناظر ويفحم الكبار ويأتى

---

(1) راجع تاريخ ابن الوردى جـ ٢ : ٢٨٦ وما بعدها .

بما يتحيرون منه ، وأفتى وله أقل من تسع عشرة سنة ، وشرع في الجمع والتأليف . ومات والده وله احدى وعشرون سنة ، وبعد صيته في العالم فطبّق ذكره الآفاق ، وأخذ في تفسير القرآن أيام الجمع في المسجد من حفظه ، لا يتوقف ولا يتلعثم .

وكان للشيخ خبرة تامة بالرجال رواة الحديث ، وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم ، ومعرفة بفنون الحديث وبالعالي والنازل والصحيح والسقيم ، مع حفظه لمتونه الذي انفرد به ، وهو عجيب في استحضاره واستخراج الحجج منه ، واليه المنتهى في عزْوه الى الكتب الستة والمسند ، بحيث يصدق عليه أن يقال ان كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث ، ولكن الاحاطة لله ، غير أنه يغترف فيه من بحر ، وغيره من الأئمة يغترفون من السواقي !

ثم يقول ابن الوزدي : وأما التفسير فمسلّم اليه ، وله في استحضار الآيات للاستدلال بها قوة عجيبة ، ولفرط امامته في التفسير وعظمة اطلاعه بيّن خطأ كثير من أقوال المفسرين ، ويكتب في اليوم والليلة — من التفسير ، أو من الفقه ، أو من الأصلين [1] ، أو من الرد على الفلاسفة والأوائل — نحوا من أربعة كراريس . قال : وما يبعد أن تصانيفه الى الآن تبلغ خمسمائة مجلدة .

واذا كان هذا هو رأى أحد تلامذته فيه ، فان رأى غيره

(1) يريد أصول الفقه ، وأصول الدين : أي علم الكلام .

ولو كان من خصومه لا يبعد عنه فيما يتصل بقوى ابن تيمية العقلية والذهنية ومبلغ ما وصل اليه من الامامة فى العلم . هذا هو كمال الدين بن الزملكانى ، وكان شيخ الشافعية بالشام وغيرها واليه انتهت رياسة المذهب ، يكتب مجادلا فى الرد على بعض آراء ابن تيمية الفقهية ، وكان غير صالح النية من جهته بل يميل الى ايذائه ، [1] ومع ذلك يقول فيه [2] :

كان اذا سئل عن فن من الفنون ظن الرائى والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن ، وحكم أن أحدا لا يعرف مثله ، وكان الفقهاء من سائر الطوائف اذا جلسوا معه استفادوا فى سائر مذاهبهم منه ما لم يكونوا يعرفونه قبل ذلك !

ولا يعرف أنه ناظر أحدا فانقطع معه ، ولا تكلم فى علم من العلوم — سواء كان من علوم الشرع أو غيرها — الا فاق فيه أهله والمنسوب اليه ، وكانت له اليد الطولى فى حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين .

ولم يكتف ابن الزملكانى بهذا ، بل كتب على بعض تصانيف الشيخ هذه الأبيات ، وهى كما ترى ناطقة بمبلغ ما وصل اليه ابن تيمية من العلم والفضل :

ماذا يقول الواصفون له ؟ وصفاته جلّت عن الحصر

---

(١) راجع تاريخ ابن كثير ، جـ ٤ : ١٣١ — ١٣٢ .

(٢) فوات الوفيات لصلاح الدين بن شاكر الكتبى ، جـ ١ : ٤٦ ، وابن الوردى ، ٢ : ٢٢٨ .

هـو حجـة لله قـاهرة　　هو بيننا أعجوبة الدهر
هو آية فى الخلق ظاهرة　　أنوارها أربت على الفجر

ولا ندرى مع هذا الثناء والتقديم العظيم كيف يصدق ما ذكره ابن كثير من أن ابن الزملكانى كانت نفسه خبيثة ، وأنه كان يروم أذى ابن تيمية ! ولعل الحق أنه قدره حق قدره وأثنى عليه بصفة عامة ، وهذا لا يمنع من خلافه له فى بعض الآراء الفقهية ورده عليها ردا عنيفا ، وبخاصة أنهما كانا متعاصرين ومن كبار العلماء ، فقد توفى ابن الزملكانى سنة ٧٢٧ .

هذا ، وبالرجوع الى الذين ترجموا له من معاصريه ومن جاءوا بعده ، مثل ابن الوردى فى تاريخه ، والحافظ شمس الدين الذهبى فى كتبه العديدة ، وابن الألوسى فى « جلاء العينين » ، وابن رجب فى طبقاته ، وصلاح الدين بن شاكر الكتبى فى « فوات الوفيات » ، وابن العماد الحنبلى فى «شذرات الذهب » ـ نقول انه بالرجوع الى هؤلاء ونحوهم من إثبات المؤرخين ، نعلم أن ابن تيمية بذل غاية الجهد لطلب العلم من أبوابه ، وتنوعت دراساته حتى شملت علوم عصره كلها ، وأنه بلغ الغاية وصار اماما فى الكثير منها .

ولا نرى الاطالة فى هذا ، فحسبنا ما ذكرناه سابقا عن نشأته ودراساته ، ومن يريد التفصيل فما عليه الا أن يرجع الى المراجع التى ذكرناها ففيها الخبر اليقين عن العلوم التى حصلها وبرز فيها جميعا .

**مكانته العلمية والدينية :**

بلغ من نبوغ ابن تيمية أنه تأهل للتدريس والفتوى وهو فى صدر شبابه قبل أن يتم العشرين من عمره ، ثم قام بوظائف أبيه العلمية بعد وفاته وله حينئذ عشرون سنة أو تزيد قليلا .

وعنه يقول الامام الذهبى فى « معجم شيوخه » (١) :
شيخنا وشيخ الاسلام ، وفريد العصر علما ومعرفة ، وشجاعة وذكاء ، وتنويرا الهيا ، وكرما ونصحا للأمة ، وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر .

سمع الحديث وأكثر بنفسه من طلبه ، وكتب وخرّج ، ونظر فى الرجال والطبقات ، وحصّل ما لم يحصّله غيره . وبرع فى تفسير القرآن ، وغاص فى دقيق معانيه ... واستنبط منه أشياء لم يُسبق اليها . وبرع فى الحديث وحفظه ، فقلّ من يحفظ ما يحفظه من الحديث معزوًّا الى أصوله وصحابته ...

وفاق الناس فى معرفة الفقه ، واختلاف المذاهب ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، بحيث اذا أفتى لم يلتزم بمذهب بل يقول بما دليله عنده .

وأتقن العربية أصولا وفروعا ، وتدليلا واختلافا . ونظر فى العقليات ( نعتقد أنه يريد بصفة خاصة الفلسفة وعلومها ) ،

---

(١) ابن رجب ، جـ ٢ : ٣٨٩ — ٣٩٠ ، وراجع ايضا فى هذا شذرات الذهب ، جـ ٦ ص ٨١ — ٨٢ .

وعرف آراء المتكلمين وردّ عليهم ونبّه على خطئهم وحذّر منهم .

ونصر السنة بأوضح حجج وأبهر براهين ، وأوذى فى ذات الله من المخالفين ، وأُخيف فى نشر السنة المحضة ، حتى أعلى الله مناره ، وجمع قلوب أهل التقوى على محبته والدعاء له ، وكبت أعداءه وهدى به رجالا من أهل الملل والنحل .

وجبل قلوب الملوك والأمراء على الانقياد له غالبا وعلى طاعته ، وأحيا به الله الشام بل والاسلام ، بعد أن كاد ينثلم لما أقبل حزب التتر والبغى فى خيلائهم ...

ومحاسنه كثيرة ، وهو أكبر من أن ينبّه على سيرته مثلى . فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أنى ما رأيت بعينى مثله ، وأنه ما رأى مثل نفسه .

ويذكره الشيخ فتح الدين بن سيد الناس ، أحد الحفاظ المعروفين ، فيقول فى كلام طويل : كاد يستوعب السنن والآثار حفظا ، اذا تكلم فى التفسير فهو حامل رايته ، أو أفتى فى الفقه فهو مدرك غايته ، أو ذاكر بالحديث فهو صاحب علمه وروايته ، أو حاضر بالنحل والملل لم تر أوسع من نحلته فى ذلك ولا أرفع من درايته .

برّز فى كل فن على أبناء جنسه ، ولم تر عينُ من رآه مثله ولا رأت عينه مثل نفسه ، الى آخر ما قال [1].

---

(١) راجع فوات الوفيات جـ ١ : ٤٩ ـ ٥٠ ، طبقات ابن رجب جـ ٢ : ٣٩٠ ـ ٣٩١ .

وذكره الشيخ عماد الدين الواسطى ، وقد توفى قبله ، فقال بعد ثناء طويل جميل ما لفظه : فوالله ، ثم والله ، ثم والله ، لم يُر تحت أديم السماء مثل شيخكم ابن تيمية علما وعملا ، وحالا وخلقا واتباعا ، وكرما وحلما ، وقياما فى حق الله عند انتهاك حرماته . أصدق الناس عقدا ، وأصحّهم علما وحزما ، وانفذهم وأعلاهم فى انتصار الحق وقيامه همة ، وأسخاهم كفّا ، وأكملهم اتّباعا لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ...

وقال الشيخ تقىّ الدين بن دقيق العيد ، وقد سئل رأيه فيه بعد اجتماعه به ، فقال : رأيت رجلا سائر العلوم بين عينيه يأخذ ما شاء منها ويترك ما يشاء ... [١] .

ونتهى من كلام الأئمة الحفّاظ والمؤرخين الدالّ على عظم مكانة ابن تيمية العلمية ، بتلخيص كلمة الحافظ ابن ناصرالدين ، وذلك اذ يذكر بعد ثناء جميل وكلام طويل :

حدّث عنه خلق كثير منهم الذهبى والبرزالى وأبو الفتح ابن سيد الناس ، وحدثنا عنه جماعة من شيوخنا الأكياس ، وقال الذهبى فى عدّ مصنفاته المجودة ، وما أبعد أن تصانيفه الى الآن تبلغ خمسمائة مجلدة [٢] .

وأثنى عليه الذهبى وخَلْق بثناء حميد ، منهم الشيخ عماد الدين الواسطى ، والعلامة تاج الدين عبد الرحمن

---

(١) راجع شذرات الذهب ، جـ ٦ : ٨٢ .

(٢) قارن هذا بما جاء فى تذكرة الحفاظ ( جـ ٤ : ٢٧٩ ) للذهبى نفسه من ان تصانيفه لعلها ثلاثمائة مجلد !

الفزارى ، و ( كمال الدين ) بن الزملكانى ، وأبو الفتح ( لعله يريد : ابن سيد الناس ) ، وابن دقيق العيد .

وحسبه من الثناء الجميل قول أستاذ أئمة الجرح والتعديل ، أبى الحجاج المزّى الحافظ الجليل : ما رأيت مثله ، ولا رأى هو مثل نفسه ، وما رأيت أحدا أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لهما منه .

وترجمه بالاجتهاد وبلوغ درجته ، والتمكن فى أنواع العلوم والفنون ، ابن الزملكانى والذهبى والبرزالى بن عبد الهادى ، ولم يخلف بعده من يقاربه فى العلم والفضل [1] .

هكذا كان الشيخ العظيم فذا فى عصره ، واماما يقتدى به فى حياته وبعد مماته ، ونجما متألقا لم يعتره أفول منذ ولد حتى اليوم ، لم يُر فى عصره مثله ولم يرهو أحدا مثل نفسه كما قيل عنه بحق من بعض من ترجموا له ، وكان وما يزال بحرا زخارا بالعلم ارتوى منه معاصروه ، ويرتوى الناس منه فى كل جيل وزمان ومكان .

## ٢ ــ جهاده التتار وكفاحه الظلم والمنكرات

### المؤمن الصادق القوى :

الاسلام عقيدة وعمل ؛ هو الاعتقاد والايمان الصادق الذى لا ريب فيه بالله الواحد الأحد ، مالك الأمر كله ، وله مقاليد

---

(١) شذرات الذهب ، جـ ٦ : ٨٤ .

السموات والأرض وما بينهما ؛ وهو مع هذا عمل بما توجبه هذه العقيدة وتدفع اليه من شرائع وأحكام ، وتعاليم وأخلاق وآداب .

ومتى صار الانسان الى هذه العقيدة فملكت عليه نفسه وقلبه ، وأصبح لا يعيش الا بها ولها ، كان مؤمنا صادقا قويا حقا ، وهان عليه كل آمر بعد ذلك ، وعز به الاسلام والمسلمون كما كان شأن الصدر الأول من المسلمين ومن ساروا على طريقهم من بعد .

وفى هؤلاء المؤمنين وأمثالهم يقول الله تعالى : «انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله ، أولئك هم الصادقون » (١) ويقول : « انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ، وعلى ربهم يتوكلون » (٢) .

والمؤمن القوى هو قضاء الله الغالب وقدره الذى لا يرد ، وهو أحب الى الله من المؤمن الضعيف ، ويكون لهذا أهلا لتأييد الله ونصرته ، وذلك وفاء من الله بوعده اذ يقول : « وكان حقا علينا نصر المؤمنين » ، ويقول : « يا أيها الذين آمنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم » .

والمؤمن القوى بايمانه بالله وتوكله حق التوكل عليه وحده ،

---

(١) سورة الحجرات : ١٥ .
(٢) سورة الانفال : ٢ .

لا تهوله كثرة الأعداء ، ولا ينخلع قلبه لمرأى الجموع الزاحفة ، فهو يلجأ لله القوى العزيز وليه وناصره ، ويندفع للجهاد طالبا احدى الحسنيين : الظفر والنصر ، أو الاستشهاد فى سبيل الله والحق ، وحينئذ يكون بفضل الله ومشيئته من الذين قال فيهم : « يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القَرْح ، للذين أحسنوا منهم واتّقوا أجر عظيم ، الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا : حسبنا الله ونعم الوكيل ، فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله ، والله ذو فضل عظيم »[1] .

وبهؤلاء المؤمنين الأقوياء بالله والذين صدقوه ما وعدوه ، انتصر الاسلام ، وغلبت القلة المؤمنة الكثرة المشركة بفضل الله وانتشر الاسلام شرقا وغربا حتى ملأ الأرض ، ودالت دولتا الأكاسرة والقياصرة ، والله دائما مع المؤمنين .

**المدافع عن الدين والوطن :**

وابن تيمية لم يكن على ما عليه الجمهور من علماء الدين هذه الأيام ، بل كان مؤمنا حقا بالله ، عاملا بشريعته ، متوكلا حق التوكل عليه ، معتزا بحوله وقوته ، عالما بأن الجهاد فى سبيل الله والوطن من أفضل القربات الى الله ، وأنه فرض على القادر عليه بنفسه وماله أو بهما كليهما معا ، موقنا بأن الله

(١) سورة آل عمران : ١٧١ .

لايضيع أجر الجاهدين والعاملين ، وبأنه تعالى فضّل المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما .

لم يتردد ، اذن ، الشيخ ابن تيمية فى أن يكون فى طليعة المجاهدين للتتـــار بنفسه ، هؤلاء الذين زحفـوا على الشام كالطوفان أو السيل العرم ، والذين لا تصلهم وشيجة بالعرب أو الاسلام من جنس أو عقيدة ، والذين كانوا يرون أنه لن تقف أمة أو دولة أو قوة أمامهم فى أى بلد من البلاد فى العالم كله .

وهنا يظهر ابن تيمية العالم العامل ، المؤمن القوى ، المجاهد فى سبيل الله وأمته حامية دينه وشريعته ومثله العليا ، فتكون له مع هذا العدو الداهم مواقف محمودة من الله والناس ، وتكون لهذه المواقف آثارها العظيمة فى اذكاء الروح الدينى والوطنى لدى الملوك والسلاطين وعامة الناس .

وتكون النتيجة أن عرف التتار الهزيمة الساحقة بعد طول انتصارهم ، وبذلك كفى الله أخيرا الاسلام والعرب والمسلمين شرهم الى الأبد .

**مواقف مجيدة :**

ونحن نذكر هنا بعض هذه المواقف المجيدة ، وبهذا يتبين لنا أى رجل كان ابن تيمية فى هذه الناحية بعد أن عرفنا سابقا كيف كان فى علمه وفضله ودينه :

١ — لما زحف التتار على الشـــام ، وتسامع الناس بأنهم

يريدون أيضا قصد مصر ، تملك الرعب قلوب الأهلين ، واتفق بعض أعيان البلد والشيخ على لقاء ملكهم قازان [1] فذهبوا اليه وتكلم معه ابن تيمية كلاما شديدا ، وكانت الغاية أخذ الأمان لأهل دمشق ثم ايقاف زحفهم الداهم وانقاذ العباد والبلاد منهم .

ويشير بعض المؤرخين الى هذه المقابلة ( كانت سنة ٦٩٩ ) بقوله ، ان شجاعته كانت تضرب بها الأمثال ، وببعضها يتشبه أكابر الأبطال ، وقد أقامه الله فى نوبة غازان ، وقام بأعباء الأمر بنفسه ، واجتمع بالملك مرتين ، وكان « سيف الدين قبجق المنصورى » [1] يتعجب من اقدامه على المغول ( هم التتار ) .

قال القاضى شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فضل الله فى ترجمته : جلس الشيخ الى السلطان غازان حيث تجم الأسود فى آجامها ، وتسقط القلوب داخل أجسامها ... خوفا من ذلك السبع المغتال ، والنمروذ المحتال ، والأجل الذى لا يدفع بحيلة محتال ...

جلس اليه ، وأومأ بيده الى صدره ، وواجهه ودرأ فى نحره

---

(١) يكتبه بعض المؤرخين هكذا ، وبعضهم بالغين بدل القاف .

(١) هو احد الكبار الذين هربوا وصاروا مع قازان فترة من الزمن حتى قرره فى دمشق مع جماعة من المغول ، ثم تركه اخيرا الى السلطان بمصر . راجع ابن الوردى جـ ٢ ص ٢٤٧ .

( كان الحديث طبعا بواسطه ترجمان ) ، وطلب منه الدعاء ، فرفع يديه ودعا له دعاء منصف أكثره عليه ، وغازان يؤمن على دعائه [1] .

٢ — وفى سنة ٧٠٠ اشتد الخطر على الشام من ذلك العدو الرهيب ، فأصبح الناس ما بين هارب أو لا يجد بدا من الاستسلام ، فخرج الشيخ فى مستهل جمادى الأولى — والناس على خطة صعبة من الخوف والفزع — الى نائب الشام فثبتهم وقوى جأشهم ووعدهم النصر على الأعداء ان صبروا وأعدوا العدة للقائه ، وتلا قوله تعالى : « ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغى عليه لينصرنه الله ، ان الله لعفو غفور » ، وبات عند العسكر .

ثم لم يجد أولو الأمر والناس ملاذا الا اليه ، فطلب النائب والأمراء اليه أن يركب على البريد الى مصر يستحث السلطان أن يجىء بالجيش لانقاذ الشام ، وهنا فى القاهرة قال لهم فيما قال :

« ان كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته ، أقمنا له سلطانا يحوطه ويحميه ويستغله فى زمن الأمن » ، ثم قال : « لو قدر أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه ، واستنصركم أهله ، وجب عليكم النصر ، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه ، وهم رعاياكم

(٢) تاريخ ابن الوردى جـ ٢ : ٢٨٧ — ٢٨٨ ، وراجع ابن كثير جـ ١٤ : ٧ .

واتم مسئولون عنهم » . وقوّى جأشهم وضمن لهم النصر هـذه الكرة ، فخرجوا الى الشام وكان الظفر والنصر [1] .

ويصف ابن رجب هذه السفارة التى نجحت نجاحا عظيما بقوله : وقد سافر الشيخ على البريد الى الديار المصرية يستنفر السلطان عند مجيء التتر سـنة من السنين ، وتلا عليهم آيات الجهاد ، وقال : « ان تخليتم عن الشـام ونصرة أهله والذب عنهم ، فان الله تعالى يقيم لهم من ينصرهم غيركم ، ويستبدل بكم سواكم » . وتلا عليهم قوله تعالى : « وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لايكونوا أمثالكم » ، وقوله تعالى : « الاتنفرَوا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ، ولا تضروه شيئا» .

وبلغ ذلك الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد ، وكان هو القاضى حينئـذ ، فاستحسن ذلك وأعجبه هـذا الاستنباط ، وتعجب من مواجهة الشيخ للسلطان بمثل هذا الكلام [2] .

٣ — ولم يكتف الشيخ بالعمل الدائب على تحريض الناس والسلطان والأمراء فى مصر والشام على القتال ،بل نراه سنة ٧٠٢ يلقى بنفسه فى الميدان ، وذلك فى واقعة « شقحب » التى جمع فيها التتار جموعهم واستعدوا لها بكل قواهم ، وكان بسـبب ذلك أن بلغت القلوب الحناجر وزلزل النـاس زلزالا شديدا .

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٤ : ١٥

(٢) الطبقات ، جـ ٢ : ٣٩٥ — ٣٩٦ ، وراجع أيضا فوات الوفيات ، جـ ١ : ٥١ ، شذرات الذهب ، جـ ٥ : ٤٥٥ فى حوادث سنة ٧٠٠

فى هذه الموقعة شهد ابن تيمية القتال بنفسه ، وقاتل فيها هو وجماعة من أصحابه ، وكانت فى رمضان من العام المذكور ، وانتهت بنصر الله المسلمين نصرا مؤزرا ، وقتل فيها من التتار خلق كثير لا يعلم عدتهم الا الله بحيث لم يسلم منهم الا القليل ، واستقرت القلوب بهذا الفتح العظيم والنصر المبارك الكبير ، وأقبل الناس على الشيخ بالتهنئة والدعاء بما يسر الله على يديه من الخير الكثير .

وذلك ـ كما يذكر ابن كثير [1] بأن العسكر الشامى ندبه الى السير الى السلطان يستحثه على السير الى دمشق بعد أن كاد يرجع الى مصر ، ففعل ذلك وجاء هو واياه الى المدينة ، ثم سأله السلطان أن يقف معه فى المعركة ، فقال : السنة أن يقف الرجل تحت راية قومه ، ونحن من جيش الشام لا نقف الا معهم .

ثم أخذ يحرض السلطان على القتال ، وبشره بالنصر ، وجعل يحلف بالله الذى لا اله الا هو انكم لمنصورون عليهم ، فيقول له الأمراء : قل ان شاء الله ، فيقول : ان شاء الله تحقيقا لاتعليقا.

الله أكبر ، والعزة له تعالى ولرسوله وللمؤمنين ، ما أكبر هذه الثقة بالله التى ملأت قلب ابن تيمية وفاضت على كل من حوله من المجاهدين المقاتلين !انها ثقة المؤمن الصادق القول فى ربه القوى العزيز ، فكأنه كان يستشف الغيب من ستار رقيق .

---

(1) البداية والنهاية ، جـ ١٤ : ٢٥ ـ ٢٦

ولم لا ؟ والله لن يخلف وعده ، وقد وعد فى كتابه العظيم عباده المؤمنين بالنصر اذ قال : « وكان حقا علينا نصر المؤمنين » وقال : « انا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا » ، ومن أوفى بعهده ووعده من الله !

**أثره فى هذا الجهاد :**

نكتفى بهذه المواقف لابن تيمية فى جهاد التتار بنفسه ، فهذه المواقف كثيرة نستطيع أن نعد منها لا أن نعدها كلها ، ونعتقد ــ ويؤيدنا التاريخ والواقع فيما نعتقد ــ أن أثر الشيخ العظيم كان كبيرا وفعالا فى هذه الناحية .

فقد رأينا كيف كانت هزيمة التتار الساحقة ، وبخاصة فى موقعة « شقحب » ، نتيجة لسعيه المشكور فى جمعه جيش مصر مع جيش الشام فى الميدان ، ولتحريضه الدائب للسلطان والأمراء والناس جميعا على الثبات والثبات للعدو الداهم العظيم البأس والخطر .

ونرى سنة ٦٩٩ التتار يقتربون من دمشق فتزايد فزع الأهلين ، وطلب سيف الدين قبجق من نائب القلعة تسليمها لهم فأبى ، ثم تكلم معه أعيان البلد فى ذلك فأبى أيضا وصمم على ترك تسليمها اليهم وفيها عين تطرف ، ونحن نقول : لماذا وقف نائب القلعة هذا الموقف المجيد ؟

ذلك ما يجيب عنه ابن كثير فى تاريخه اذ يقول : ان الشيخ تقى الدين أرسل الى نائب القلعة يقول له : ذلك ، لو لم يبق

فيها الا حجر واحد فلا تسلمهم ذلك إن استطعت ! وكان فى ذلك مصلحة عظيمة لأهل الشام ، فان الله حفظ لهم هذا الحصن والمعقل الذى جعله الله حرزا لهم (١) .

وقصارى القول ، ان الله « أحيا به الشام، بل والاسلام بعد أن كان ينثلم بتثبيت أولى الأمر لما أقبل حزب التتار والبغى فى خيلائهم ، فظنت بالله الظنون ، وزلزل المؤمنون ، واشرأب النفاق وأبدى صفحته » كما يقول الحافظ الذهبى فى ترجمته له فى معجم شيوخه (٢) .

وذلك لأن الله فطر قلوب الناس والملوك والأمراء على طاعته والانقياد له فى أغلب الأمر ، لأن تأثيره عليهم كان قويا عظيما . فقد كان ايمانه بالله وبمايقول مددا ضخما لقوة تأثيره ، كما كان لتكوينه الجسمى والعقلى ما يجعله مهيبا مسموع الكلمة .

فقد ذكر الذين رأوه ووصفوه أنه كان قوالا بالحق نهاء عن المنكر ، ذا سطوة واقدام وعدم مداراة ، كما كان أبيض شديد سواد الرأس واللحية قليل الشيب ، شعره الى شحمتى أذنيه ، عيناه لسانان ناطقان ، ربعة بين الرجال ، جهورى الصوت فصيح اللسان ، مع فرط ذكاء وسيلان ذهن .

كل هذا ، وما اليه من سائر خلاله وصفاته العقلية والخلقية

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٤ : ٧ ـ ٨

(٢) طبقات ابن رجب ، جـ ٢ : ٣٩٠

جعل لكلامه ومواقفه التأثير القوى والعاقبة الطيبة ، حتى نصر الله به الجيش ، وأعز به الاسلام والمسلمين .

**كفاحه الظلم :**

ننتقل بعد ذلك الى مواقفه المحمودة القوية ضد الظلم والظالمين ،وضد البدع والمنكرات وأصحابها والمتشيعين لها ؛ وقد فطره الله تعالى على ما علمنا من الجهر بالحق لا يخاف فيه لومة لائم ، كما كان شديدا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والعمل الجاد لازالته .

كان لشيخ الاسلام من الايمان والشجاعة والتأسى برسول الله وصحابته ، ومن الأخلاق الرفيعة القوية ، ما يجعله لا ينام على ظلم ولا ينيم الظالم مهما يكن بأسه شديدا ، وذلك لما رواه سيدنا أبو بكر أنه سمع الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه ، أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه » .

كما كان له من ذلك كله ما يجعله لا يرى الوقوف على انكار المنكر بلسانه ، فان هذا هو أضعف الايمان كما جاء فى الحديث ، بل هو يعمل بقوة لانكاره باللسان ثم باليد ان لزم الأمر .

وهو فى هذا يتأسى بالرسول صلى الله عليه وسلم اذ يقول : « لتأمُرُنَّ بالمعروف ولَتنهَوُنَّ عن المنكر ، أو لَيُوشِكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم » .

والباحث فى كتب التاريخ والتراجم يجد الكثير من مواقف ابن تيمية لله فى هذه الناحية ، ولكننا نكتفى هنا بذكر القليل منها مما يدل دلالة كافية قوية على ما نريد .

١ — يذكر ابن شاكر الكتبى ، على سبيل التمثيل بشجاعته وعمله على رفع الظلم ، أن رجلا من الناس شكا اليه من ظلم نزل به من قطلو بك الكبير ، وكان هذا فيه جبروت ويأخذ أموال الناس غصبا ، فدخل عليه الشيخ غير هياب ولا وجل وتكلم معه فيما جاء به اليه ، فقال له قطلو بك :

أنا كنت أريد أن أجىء اليك لأنك عالم زاهد ، يعنى الاستهزاء به ، فقال له الشيخ : موسى كان خيرا منى : وفرعون كان شرا منك ، وكان موسى يجىء الى باب فرعون كل يوم ثلاث مرات ويعرض عليه الايمان[١] .

٢ — وفى ابان اشتداد الحال مع التتار ، ووجوب التقرب الى الله بالطاعات والبعد عن المنكرات حتى يكونوا أهلا لنصره كان كثير من الناس لا يزالون مصرين على عاداتهم الخبيثة من الاتجار بالخمر وفتح الخمارات ، وكان ذلك خليقا بأن يثير المؤمنين الصادقين وعلى رأسهم الشيخ العظيم ابن تيمية .

ولهذا يذكر ابن كثير فى حوادث سنة ٦٩٩ أنه فى السابع عشر من رجب دار الشيخ تقى الدين رحمه الله وأصحابه على الخمارات والخانات ، فكسروا أوانى الخمور وأراقوها ،

---

(١) فوات الوفيات ، ج ١ : ٥٣ — ٥٤

وعزّروا جماعة من أهل الحانات المتخذة لهذه الفواحش ، ففرح الناس بذلك .

ولعل شدة ابن تيمية فى هذه الناحية ، وتكرر ذلك منه ، قد أثار ضده جماعة من شانئيه ، فثار بعضهم وشكوا منه بأنه يقيم الحدود ويعزر الناس على ما يرى ، ولكن الأمر سكن بعد أن تكلم هو أيضا فى شكاتهم وبين لهم أنه محق وأنهم مخطئون [1] .

٣ — وكان من الطبيعى أن يكون للشيخ أنصار يؤازرونه على ازالة المنكرات وقتال المفسدين ، عملا بقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف . وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » .

ولذلك نرى أنه فى شوال سنة ٧٠٠ يخرج ومعه خلق كثير لقتال ناحية جبال الجرد وكسروان بسبب فساد نيتهم وعقائدهم وضلالهم ، لممالأتهم التتار حين كانوا ينتصرون . فلما وصلوا الى بلادهم جاء رؤساؤهم اليه معتذرين ، فاستتابهم وبين لهم الحق . فحصل بذلك خير كثير وانتصار كبير على أولئك المفسدين [2] .

ومن المعروف أن الشيخ كان شديد الانكار للتوسل بغير الله الواحد الأحد ، وشديد الانكار أيضا لتقديم شىء من

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٤ . ٢٩ فى حوادث سنة ٧٠١

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢

شعائر العبادة والتقديس لغيره تعالى ؛ ولهذا نراه فى شهر رجب سنة ٧٠٤ يروح الى مسجد التـاريخ ، ويأمر أصحابه ومعهم حجارون بقطع صخرة كانت هناك بنهر « قلوط » تزار وينذر الناس لها ، فقطعها وأراح الله المسلمين منها ومن الشرك بها كما يقول ابن كثير [1] .

ويظهر أن ابن تيمية كان وحده رأس القائمين بتغيير المنكر باللسان ، وباليد ان وجب الأمر ، فانه فى تلك السنة نفسها ــ على ما يذكر ابن كثير ــ أحضر اليه شيخ كان يلبس دلقا كبيرا متسعا جدا يسمى المجاهد ابراهيم القطان ، فأمر بحلق شعره وتقليم أظافره وكان ذلك طويلا جدا ، وحفّ شاربه المسبل على فمه المخالف للسنة .

وقد فُعل به ذلك كله ، ثم استتابه من فاحش القول الذى كان يصدر عنه ، ومن أكل ما يغير العقل من الحشيشة ، ومن كل ما لا يجوز من سائر المحرمات .

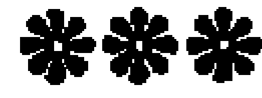
٥ — وأخيرا نشير الى خروج الشـيخ الأكبر فى أوائل شـهر المحرم من سنة ٧٠٥ الى بلاد الجرد والرفض والتيامنة ، وتبعه نائب السلطنة جمال الدين الأفرم بنفسه ، فنصرهم الله عليهم ، وأبادوا كثيرا منهم ومن فرقتهم الضالة ، ثم عاد نائب السلطنة فى صحبة الشيخ الى دمشق .

وقد كان لحضور الشيخ هذه الغزوة بنفسـه أثر فعال فى

---

(١) راجع أيضا جلاء العينين ص ٦ ، حيث نقل المؤلف هذا عن ابن كثير .

النصر ، وأبان فيها ما هو معروف عنه من العلم والشجاعة ، وكان منها خير كثير (1) .



وبعد ! انى أكتب هذه الكلمات موقنا بأن ابن تيمية لم يكن مؤمنا حقا قويا فحسب ، ولا ذا شخصية عارمة فحسب ، ولكنه كان مع ذلك كله يشعر شعورا بالغ المدى بالمسئولية التى ألقاها الله على عاتقه باعتباره رجلا مسلما عربيا ، وباعتبارة من العلماء بدين الله وشريعته الذين يراهم الناس موضع الأسوة والقدوة .

ان هذا الشعور القوى بما عليه من مسئوليات هو مفتاح شخصيته فى رأينا ، هذه الشخصية التى جعلته يأتى بالعجب العجاب فى زمنه ، فصار من الخالدين على مر الزمان .

ان احساسه بما عليه من مسئولية باعتباره ابنا من أبناء الاسلام والعروبة ، جعله يجاهد بنفسه فى حرب التتار لتحرير الوطن الكبير منهم ، ودفع شرهم عن الاسلام والمسلمين ، وبذلك كان فعالا لا واعظا قوالا فقط كما هو شأن الأكثرية الكاثرة من رجال الدين هذه الأيام !

وان احساسه بما فرض الله من مسئوليات ــ باعتباره عالما من علماء الدين ، والعلماء ورثة الأنبياء ــ فى بيان الدين والحفاظ عليه ، ألقى على كتفيه تبعات ثقالا قام بها خير قيام

(1) ابن كثير ، جـ ١٤ : ٣٥ .

على ما رأينا ، أو على ما سنرى فى فصـــول البحث القادمة ان شاء الله تعالى .

## ٣ ـ خصومه ، محنته ، ووفاته

رأينا الشيخ ابن تيمية فارسا مجليا فى حرب التتار يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، ويقذف بها فى المعارك فى ســبيل الله والوطن والمستضعفين من الرجال والنســاء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون ســبيلا ، حتى كتب الله النصر للعرب والمسلمين .

ورأيناه مع ذلك على رأس الذين يعملون بألسنتهم وأيديهم لاقامة دين الله ونصر سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ فهو يحارب البدع وأصحابها ، والظلم ومقترفيه ، والمنكر على كافة ضروبه . يحارب ذلك كله بكل سبيل ، ولا يألو جهدا .

والآن نراه فارسا يصول ويجول فى حلبة صراع أخرى مع خصوم أشداء أجمعوا أمرهم على عدائه ومناوأته ؛ صراع لم يخمد أواره وينقشع غباره الا بوفاته ولحــاقه بربه الذى يعلم السر وأخفى .

### خصومه :

كان خصـــومه فى هــذا الصراع المستميت من الفقهــاء والمتصوفة ، وهو الذى خلقهم بصراحته وجرأته ، وبذهابه الى آراء لم تؤثر عن الفقهاء السـابقين ، وارساله كلمات أحجم عن

التصريح بمثلها الأولون والآخرون ، ومست بعض ما يعده القوم مقدسات لا يجوز المساس بها ، بل ينبغى أن تظل هكذا أبد الآبدين .

وهذه الأسباب التى جلبت على ابن تيمية خصومات كثير من معاصريه من الفقهاء وأصحاب الحديث وغيرهم ، قد عرفها وأحسها كثير من عارفى الشيخ ومحبيه ومقدريه ، وفى هذا يقول ابن رجب وهو يتحدث عن الشيخ عماد الدين الواسطى واجلاله وتعظيمه لابن تيمية :

ولكن كان هو وجماعة من خواص أصحابه ربما أنكروا من الشيخ كلامه فى بعض الأئمة الأكابر الأعيان ، وفى أهل التخلى والانقطاع ( يريد الزهاد والمتصوفة ) ونحو ذلك ، وكان الشيخ رحمه الله لا يقصد بذلك الا الخير والانتصار للحق .

وطوائف من أئمة أهل الحديث وحفاظهم وفقهائهم كانوا يحبون الشيخ ويعظمونه ، ولم يكونوا يحبون له التوغل مع أهل الكلام ولا الفلاسفة ، كما هو طريق أئمة أهل الحديث المتقدمين كالشافعى وأحمد ...

وكذلك كثير من العلماء ، من الفقهاء والمحدثين والصالحين كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التى أنكرها السلف على من شذ بها ، حتى ان بعض قضاة العدل من أصحابنا ( يريد الفقهاء الحنابلة ) منعه من الافتاء ببعض ذلك [1] .

---

(1) طبقات ابن رجب ، جـ ٢ : ٣٩٤ .

ثم يذكر ابن رجب بعد هذا ، وهو ينقل عن الذهبي بعض ماقاله فيه : ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية ، واحتجّ لها ببراهين ومقدمات وأمور لم يُسبق اليها ، وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا ، وجسر هو عليها .

حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياما لا مزيد عليه ، وبدّعوه وناظروه وكابروه ، وهو ثابت لا يداهن ولا يحابي ، بل يقول الحق المرّ الذي أدّاه اليه اجتهاده ...

فجرى بينه وبينهم حملات حربية ، ووقعات شامية مصرية ، وكم من نوبة قد رموه عن قوس واحدة فينجيه الله ؛ فانه دائم الابتهال ، كثير الاستغاثة والاستعانة به ، قويّ التوكل ، ثابت الجأش ، الى آخر ما قال .

ولعل من الحق علينا هنا أن نضيف الى تلك الأسباب التي خلقت هذه الخصومات ، سببا آخر نحسّ آثاره في كل عصر ، وهو داء الحسد الذي اذا تملك قلب انسان أفسده وأعمى بصيرته ، وجعله لا يبغي لخصمه الا الشر والأذى ، ولهذا أمرنا الله أن نتعوذ من الحسد والحاسدين في سورة من قصار المفصل .

ومهما يكن ، فان الشيخ العظيم لم يكن يبالي شيئا من ذلك كله ، بل كان يصدع بالحق الذي أداه اليه اجتهاده وان كان مرا ، متوقع الأذى ويقبله راضيا محتسبا ، وفي هذا يصدق عليه قول الشاعر العربي المؤمن :

ولست أبالي حين أُقتَل مسلما
على أيّ جنب كان في الله مصرعي

**مواقف ومحن :**

كان ابن تيمية على ما عرفنا بحرا زاخرا بالعلوم العديدة المختلفة ، وكان فى جميع علومه ومباحثه مجتهدا حر الرأى لا يتقيد الا بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ ومن ثم ، ظهر بآراء شذَّ بها فى رأى معاصريه من الفقهاء والعلماء ، فوقفوا دونه فيها ونالوه بالأذى من أجلها ، وظاهرهم فى بعض مواقفهم رجال من ذوى الجاه والسلطان .

ومن هذه الآراء ما هو فى الفقه ومنها ما هو فى العقيدة الدينية وعلم الكلام ، ومنها ما هو فى التصوف والفلسفة بصفة عامة التى كان يعاديها عداء شديدا . ومن ذلك ، كان خصومه عديدين ، وكانت له مواقف كثيرة معهم ، ونتج عن هذا ضروب من المحن والشدائد حاقت به حتى انتهى الأمر بوفاته وهو معتقل مسجون .

ونحن لا نتعرض هنا لكل مواقفه مع خصومه ، ولا لكل آرائه التى خالفه فيها معاصروه ، فربما تناولنا هذا فيما بعدُ فى القسم الخاص بفقهه وآرائه فى علم الكلام والفلسفة والتصوف وغير هذا كله من العلوم والدراسات .

وحسبنا أن نتناول فى هذا الفصل بعض المسائل الهامة التى كان له فى كل منها موقف مع خصومه ، وبخاصة التى كان لها أكبر الأثر فيما أصيب به من محن قابلها بالصبر والرضا حتى لحق بالرفيق الأعلى .

١ ـ يذكر صاحب فوات الوفيات[1] أن الشيخ العظيم أملى سنة ٦٩٨ المسألة المعروفة بالحموية فى قعدة بين الظهر والعصر ، وهى رسالة أجاب بها عن سؤال ورد من « حماة » فى الصفات ، وجرى له بسببها محنة ولكن الله نصره وأذلّ أعداءه .

والواقع أن مسألة صفات الله تعالى ، التى وصف بها ذاته فى القرآن ، أثارت وما تزال تثير خلافا وجدلا كثيرا بين رجال علم الكلام .

مثلا ، يقول الله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، ويقول : « وجاء ربّك والملَك صفّاً صفا » ، ويقول : « يدُ الله فوق أيديهم » . فهل هذه الآيات تدل على أنه تعالى استوى حقا على العرش ، وأنه يجىء وينتقل ، وأن له يدا ، مع ما فى القول بذلك من التجسيم أو التشبيه ؟ .

أو يجب تأويل الآية الأولى بأن المراد أنه استولى على العرش ، والثانية بأنه جاء أمرنا ، والثالثة بأن قدرته فوق قدرة البشر جميعا ، وبهذا التأويل نبعد الله سبحانه وتعالى عن شبهة التجسيم وعن مشابهة المخلوقات ؟ .

يرى علماء السلف رضوان الله عليهم بأن علينا أن نؤمن بما جاء فى القرآن من هذه الصفات دون تأويلها لأن تأويلها وبيان المراد منها حقا فوق طاقتنا ، مع الاعتقاد فى الوقت نفسه بتنزيه الله عن مشابهته لبعض ما خلق .

ويرى المتأخرون من رجال علم الكلام ، وبخاصة الأشاعرة

(١) الجزء الأول ، ص ٥٠ ــ ٥٤ .

منهم ، وجوب تأويل هذه الآيات وأمثالها على النحو الذى ذكرناه أو ما يشبهه ، وبهذا السد باب التجسيم والتشبيه عن الله سبحانه وتعالى .

وقد كان شيخ الاسلام سلفيا فى كل آرائه ، فاتهم بلا حق بأنه يرى رأى المجسمة أو المشبهة ، وأثار خصومه الناس وبعض السلاطين والأمراء عليه بسبب آرائه فى هذه المسألة التى جاءت فى الرسالة الحموية ، فكانت فتنة ومحنة نجاه الله منها كما ذكرها صاحب فوات الوفيات .

ويبسط ابن كثير القول قليلا فى هذه المسألة ، فيذكر أنه فى أواخر دولة الملك المنصور لاجين السلحدارى قام على ابن تيمية جماعة من الفقهاء وأرادوا أن يحضر الى مجلس القاضى الحنفى جلال الدين ، ولكنه أبى أن يحضر ، فشنعوا عليه بالمناداة فى البلد ضد رأيه الذى أبانه فى الرسالة الحموية .

ولكن أحد الأمراء انتصر له وأرسل يطلب من قالوا ضده فاختفى الكثيرون منهم ، كما ضرب بعض من نادوا عليه فسكت الباقون وسكنت الفتنة .

ثم اجتمع الشيخ بالقاضى امام الدين وعنده جماعة من العلماء والفضلاء ، وبحثوه فى الرسالة وناقشوه فى مواضع منها ، فأجاب الشيخ عما سألوه بما أسكتهم بعد كلام كثير ، وكان القاضى امام الدين معتقده حسنا ومقصده صالحا [1] .

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٤ : ٤ . وراجع ايضا ، طبقات ابن رجب ، جـ ٢ : ٣٦٦ .

٢ — على أن خصومه لم يتركوه هادئا ، واستعدوا عليه ذوي السلطان متخذين عقيدته والطعن فيها لذلك سببا يتذرعون به للنيل منه ، وفى هذا يقول ابن رجب :

ثم امتحن سنة ٧٠٥ بالسؤال عن معتقده بأمر السلطان ، فجمع نائبه القضاة والعلماء بالقصر ، وأحضر الشيخ وسأله عن ذلك ، فبعث الشيخ من أحضر من داره « العقيدة الواسطية » ، فقرءوها فى ثلاثة مجالس ، وحاققوه وبحثوا معه ، ووقع الاتفاق بعد ذلك على أن هذه عقيدة سُنِّية سلفية ، فمنهم من قال ذلك طوعا ومنهم من قاله كرها .

وورد بعد ذلك كتاب من السلطان فيه : انما قصدنا براءة ساحة الشيخ ، وتبين لنا أنه على عقيدة السلف [(١)] .

وهنا نذكر أن هذه العقيدة الواسطية نشرت مرات كثيرة ، وآخر نشرة لها سنة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م بمطبعة المدنى بالقاهرة ، ومن الخير أن نأتى هنا ببعض افتتاحه لها ، وذلك اذ يقول رحمه الله تعالى :

أما بعد ، فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة الى قيام الساعة ، أهل السنة والجماعة ، وهو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ، والبعث بعد الموت ، والايمان بالقَدَر خيره وشره .

ومن الايمان بالله الايمان بما وصف به نفسه فى كتابه ، وبما وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، من غير تحريف

---

(١) الطبقات ، جـ ٢ : ٣٩٦ . وراجع تفصيل هذه الواقعة وتلك المجالس فى البداية والنهاية ، جـ ١٤ : ٣٦ — ٣٧ .

ولا تعطيل ، ولا تكييف ولا تمثيل . بل نؤمن بآن الله سبحانه « ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير » ؛ فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ولا يلحدون فى أسماء الله وآياته ، ولا يكيّفون ولا يمثّلون صفاته بصفات خلقـه .

لأنه سبحانه لا سَمِيّ له ، ولا كُفُوَ له ، ولا نِدّ له ، ولا يقاس بخلقه ، سبحانه وتعالى . فانه أعلمُ بنفسه وبغيره ، وأصدق قيلا وأحسن حديثا من خلقـه ، ثم رسله صـادقون مصدّقون ، بخلاف الذين يقولون عنه ما لا يعلمون [1] .

٣ — على أن الخصومة تجددت ثانيا فى السنة نفسها ، أى سنة ٧٠٥ ، وان اختلف الخصوم هذه المرة ، فقد كانوا هم رجال الطائفة الأحمـدية من أهل الطرق الذين يموّهون على النـاس بما يزعمون كرامات لهم ، ومن هـذه الكرامات أنهم يدخلون النار ولا تمسهم بأذى .

وكان الفارس المتهم المشكوّ منه هو هو نفسه ابن تيمية الذى لا تفوت عليه هذه الحيل ، والذى لا يجامل ولا يداهن ، بل يقف دون البـدع والدجّالين صريحا شـجاعا لا يخاف فى قول الحق لومة لائم .

ففى جمادى الأولى من هذا العام حضر جمـاعة من هذه

---

(١) وهى رسـالة لطيفة قرابة ثلاثين صفحة من القطع المتوسط ، وتدل على سلامة عقيدة صاحبها ، والتزامه فى صفات الله ما جاء به القرآن والسنة ، ومع هذا يتّهم بالزيغ فى العقيدة !

الطائفة الى نائب السلطنة وحضر الشيخ ابن تيمية ، فسأل الأولون من نائب السلطنة بحضرة الأمراء ــ كما يقول ابن كثير [1] ــ أن يكف الشيخ عنهم وأن يتركهم وحالهم ، فقال الشيخ :

هذا ما لا يمكن ، ولا بد لكل أحد أن يدخل تحت الكتاب والسنة قولا وفعلا ، ومن خرج عنهما وجب الانكار عليه . ومن أراد منهم أن يدخل النار منهم فليدخل أولا الحمام ويغسل جسده جيدا ،ثم يدخل الى النار بعد ذلك ان كان صادقا .

ولو فرض أن أحدا من أهل البدع دخل النار بعد أن يغتسل ، فان ذلك لا يدل على صلاحه ولا على كرامته ، بل حاله من أحوال الدجاجلة المخالفة للشريعة اذا كان صاحبها على السنة ، فما الظن بخلاف ذلك !

وهنا ابتدر شيخ منهم وقال : نحن أحوالنا انما تنفق عند التتار وليست تنفق عند الشرع ؛ فضبط الحاضرون عليه تلك الكلمة ، وكثر الانكار عليهم من كل أحد .

ثم انتهى الحال على أن يخلعوا أطواق الحديد من رقابهم ، وأن من خرج عن الكتاب والسنة ضربت عنقه .

وكان من أجل ذلك أن كتب الشيخ جزءا فى هذه الطريقة ، وبين فيه أحوالهم ومسالكهم وتخيلاتهم ، وما فيها من مقبول

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٤ : ٣٦ .

ومردود بالكتاب ، وأظهر الله السنة على يديه ، وأخمد بدعتهم وباطل ما كانوا يعملون .

٤ — وتقوم الفتنة مرة ثالثة بشأن عقيدته فى هذه السنة نفسها ، بحيث يصح لنا أن نسميها « سنة المحنة » أو « سنة المحن المتتابعة » . وذلك أنه فى أوائل رمضان من هذه السنة ورد الى دمشق كتاب من السلطان يحمل ابن تيمية الى القاهرة للكشف عما كان منه ، فتوجه اليها على البريد وخرج معه خلق كثير من أصحابه باكين خائفين عليه من أعدائه .

وكان من نائب السلطنة ابن الأفرم أن أشار عليه — كما يذكر ابن كثير [1] بعدم الذهاب الى مصر ، وقال له : أنا أكاتب السلطان فى ذلك وأصلح القضايا . فاعتـذر الشيخ عن عدم قبول هذه المشورة ، وذكر له أن الخير فى الذهاب الى مصر ، وأن فى ذلك مصالح كثيرة .

فلما جاءت لحظة السفر الى مصر ازدحم النـاس لوداعه ورؤيته ؛ « وهم بين باك وحزين من أجله ، ومتفرج ومتنزه ، ومزاحم متغال فيه » ، كما يقول ابن كثير . ووصل الشيخ الى القاهرة فى الثانى والعشرين من رمضان ، وعقد له غداة يوم وصوله مجلس بالقلعة اجتمع فيه القضاة وأكابر الدولة ، وأقيم الشمس بن عدنان مدّعيا احتسابا ، ثم أخذوا فى التحقيق معه .

وهنا ينبغى أن نشير الى ما ذكره ابن رجب بشأن هـذه

---

(١) البداية والنهاية ، جـ ١٤ : ٣٧ — ٣٨ .

المسألة [1] ، وهو أن المصريين هم الذين دبروا الحيلة فى أمر الشيخ ، ورأوا أنه لا يمكن البحث والجدل معه ، وأجمعوا أمرهم على أن يعقد له مجلس ويدَّعى عليه فيه وتقام عليه الشهادات .

وكان القائمون فى ذلك منهم بيبرس الجاشنكير الذى صار سلطانا فيما بعد [2] ، ونصر المنبجى وكان خصما للشيخ لأكثر من سبب شديد المراس ، وابن مخلوف قاضى المالكية .

ومهما يكن من أمر ، فقد عقد المجلس لمحاكمته ، وادَّعى عليه المدعى بأنه يعتقد أن الله على العرش حقيقة ، وأنه يشار اليه بالاشارة الحسية ، وأنه يتكلم بحرف وصوت ، ثم قال : أطلب التعزير على ذلك التعزير البليغ ، يشير الى القتل على مذهب مالك .

فقال القاضى ابن مخلوف : ما تقول يا فقيه ؟ فأخذ فى حمد الله والثناء عليه ، فقيل له : أسرع ، ما جئت لتخطب ، فقال : أأمنع من الثناء على اللهِ تعالى ! فقال القاضى : أجب ، فقد حمدت الله تعالى ، فسكت الشيخ ، فقال : أجب .

فقال الشيخ له : من هو الحاكم فىَّ ؟ فأشاروا : القاضى هو الحاكم ، فقال الشيخ لابن مخلوف : أنت خصمى فكيف تحكم

---

(١) راجع الطبقات ، جـ ٢ : ٣٩٧ ــ ٣٩٨ .

(٢) كان المنبجى شيخ بيبرس الجاشنكير حاكم مصر ، كما كان متصوفا من انصار مذهب الاتحاد والحلول كما يقول ابن كثير .

فىّ ! وغضب . فأقيم الشيخ ومعه أخواه ، ثم ردّ وقال رضيت أن تحكم فىّ ، فلم يمكّن من الجلوس .

ويقال إن أخاه شرف الدين ابتهل الى الله ودعا عليهم فى حال خروجهم ، فمنعه الشيخ وأمره أن يقول : اللهم هب لى نورا يهتدون به الى الحق !

ونعتقد نحن أنه رحمه الله كان يتـأسى فيما أمر به أخاه بقوله صلى الله عليه وسلم وقد اشتد اعراض قريش وأذاهم له : « اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون » .

وكان بعد هذا أن حبسوه فى برج أياما نقل بعدها ليلة عيد الفطر الى السجن المعروف بالجب ، وتلا ذلك ارسال كتاب سلطانى الى الشام بالطعن عليه والحط منه والزام الناس ــ وبخاصة أهل مذهبه ــ بالرجوع عن عقيدته والا كان العزل والحبس مصيرهم ، ونودى بهذا فى الجامع والأسواق .

وكان من الطبعى بعد ذلك أن ينال الحنابلة بمصر والشام أذى كثير ، حتى حبس بعضهم ، وأخذ خطوط بعضهم بالرجوع عن العقيدة التى حوكم الشيخ وعوقب بالحبس هو وأخوه شرف الدين من أجلها ، كما جرت فتن كثيرة بسببها .

ولبث فى السجن عاما وبضعة أشهر ، ورفض الافراج عنه على أن يرجع عن بعض عقيدته ، حتى اذا كان شهر ربيع الأول سنة ٧٠٧ حضر حسام الدين مهنا بن عيسى أمير العرب الى مصر ودخل السجن وأخرج الشيخ بنفسه بعد أن استأذن

فى ذلك ، وعقدت له مجالس حضرها أكابر الفقهاء وانتهت على خير كما يقول ابن رجب[1] .

ولكنه بعد اطلاقه رفض العودة الى دمشق ، وأقام بالقاهرة يقرىء العلم على عادته ويتكلم فى الجوامع والأماكن العامة ، ويجتمع عليه الناس للافادة منه .

٥ — على أنه لم يخرج من السجن الا ليعود اليه فى العام نفسه بسبب شكاية تقدم بها الصوفية فى شهر شوال ضده الى القاضى ( أو الحاكم كما جاء فى بعض النصوص ) ، وذكروا فى شكايتهم أنه يحمل على ابن عربى وغيره من أعلام التصوف[2] وبعد سماع كلام الشيخ قال بعض الحاضرين انه ليس عليه فى هذا شىء .

ولكن الدولة لم ترض بهذا ( أغلب الظن أن ذلك كان باشارة الشيخ نصر المنبجى عدو ابن تيمية ، والذى كان له التأثير الكبير على الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير ) فخُيِّر بين أشياء ، وهى ــ كما يقول ابن رجب الاقامة بدمشق أو بالاسكندرية بشروط أو الحبس ، فكان أن اختار الحبس مؤثرا له على قبول تلك الشروط .

---

(١) راجع البداية والنهاية جـ ١٤ : ٤٥ ، ففيه زيادة تفصيل عن تصميم الشيخ على موقفه وتحير نائب السلطنة والفقهاء والقضاة فى أمره .

(٢) نقول ان ابن عربى هو صاحب مذهب « وحدة الوجود » الذى لا يتفق مع عقل او دين ، وقد بيّنا هذا المذهب ورددنا على الفكرة التى انبنى عليها فى كتابنا « فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية » .

الا أن أصحابه رغبوا اليه فى السـفر الى دمشق ملتزما ما شرطوه عليه ، فأجابهم وركب فعلا متوجها اليها ، الا أنه صدر الأمر برده فرد فى الغد الى القاهرة وحضر عند القاضى ، فقيل له : ما ترضى الدولة الا بالحبس ، الا أن أحدا من القضاة لم يجرؤ على الحكم عليه لأنه ما ثبت عليه شىء .

ولما رأى الشيخ تحيرهم بين الحق وبين ما تريده الدولة ، قال : أنا أمضى الى الحبس وأتبع ما تقتضيه المصلحة ، فأرسل الى حبس القاضى المعروف ، واستمر فيه على عادته من التعليم والافتاء فى الفتاوى المشكلة التى تأتيه من الأمراء وأعيان الناس ، وكان أصحابه يدخلون عليه كلما أرادوا .

وحينئذ لم يجدوا بدا من اخراجه الى الاسكندرية ، وبقى فى حبس بها مدة سلطنة الملك المظفر بيبرس الجاشنكير ، فلما عاد الملك الناصر محمد بن قلاوون الى السلطنة ، أمر باحضار الشيخ الى القاهرة فى شوال سنة ٧٠٩ وأكرمه اكراما زائدا ، وقام اليه وتلقاه فى مجلس حفل بالقضـاة المصريين والشاميين وأعيان الدولة .

ثم استشاره فى خصومه اذ كان همّ بقتل بعضهم فصرفه عن ذلك وأثنى عليهم ، وكان ابن مخلوف المـالكى يقول : ما رأينا أفتى ( من الفتوة والمروءة ) من ابن تيمية ؛ سعينا فى دمه ، فلما قدر علينا عفا عنا [1] .

---

(١) راجع طبقات ابن رجب جـ ٢ : ٣٩٨ ـ ٤٠٠ ، البداية والنهاية جـ ١٤ : ٤٥ وما بعدها ، وفوات الوفيات جـ ١ : ٥١ ـ ٥٢ حيث ذكر ذلك بايجاز .

واستمر الشيخ بالقاهرة على ما أخذ نفسه به من الاشتغال بالعلم والفتوى ، والناس والأمراء والجند يترددون عليه ، وكذلك الفقهاء الذين أخذ بعضهم فى الاعتذار اليه ، ثم عاد الى دمشق بعد غيبته عنها أكثر من سبع سنين ، وكان هذا سنة ٧١٢ .

٦ — لبث الشيخ بعد أن عاد الى دمشق بضع سنين لا يزعجه خصومه ، فتفرغ لنشر العلم والتأليف والافتاء ، ولكنه تكلم فى مسألة الحلف بالطلاق وهى من المسائل الفقهية التى تفرد فى عصره بالقول بها ، ورأيه أنه لا يقع الطلاق بالحلف به بدل الحلف بالله ، ولكن على الحالف اذا حنث فى يمينه كفارة اليمين المعروفة فى القرآن ، كما كان رأيه أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع به الا طلقة واحدة رجعية .

ولكن القوم وجدوا الأمر خطيرا ، فان الحلف بالطلاق يقع به الطلاق عند الحنث فى رأيهم ، فصدر سنة ٧١٨ مرسوم سلطانى بمنعه من الفتوى بعدم وقوع الطلاق وعقد لذلك مجلس ونودى بذلك فى البلد ليكون الناس على بينة من أمورهم .

ولم يقفه هذا المرسوم عن الجهر برأيه لكل من يستفتيه ، وقال لا يسعنى كتمان العلم ، واستمر على هذا حتى حبس بالقلعة خمسة أشهر وثمانية عشر يوما ، ثم أخرج من السجن

بعـد ذلك وعاد الى ما كان عليـه من الاشـتغال بالعـلم والتعليم[1].

وقد أجمل ابن رجب ما كان فى هذه المسألة بكلام واضح وذلك اذ يقول : ثم فى سنة ٧١٨ ورد كتاب من السلطان بمنعه من الفتوى فى مسألة الحلف بالطلاق بالتكفير[2]. وعقد له مجلس بدار السعادة ، ومنع من ذلك ونودى به فى البلد .

ثم فى سنة ٧١٩ عقـد له مجلس أيضا كالمجلس الأول ، وقرىء كتاب السلطان بمنعه من ذلك ، وعوتب على فتياه بعد المنع ، وانفصل المجلس على تأكيد المنع .

ثم بعد مدة عقـد له مجلس ثالث بسبب ذلك ، وعوتب وحبس بالقلعة لأجل ذلك مرة أخرى ، ومنع بسببه من الفتيا مطلقـا ، فأقام مدة يفتى بلسـانه ويقول : لا يسـعنى كتم العلم[3].

٧ — وكاد الأمر ينتهى عند هذا الحد ، لولا أن خصومه ظفروا بفتيا قديمة له فى مسألة « شد الرحال » المعروفة ، فكان اعتقال لم ينته الا بوفاته .

وذلك بأنه يرى أن الذى عليه أئمـة المسلمين وجمهـور العلماء هو أن السفر لأضرحة الأولياء ، غير مشروع ، بل هو

---

(١) راجع ابن الوردى جـ ٢ ص ٢٦٧ ومواضع أخرى بعدها ، الفوات جـ ١ : ٥٢ ، ابن كثير جـ ١٤ ص ٨٧ ومواضع أخرى بعدها .

(٢) يريد أن الحكم هو لزوم كفارة اليمين عند الحنث لا وقوع الطلاق .

(٣) الطبقات جـ ٢ : ٤٠١ .

معصية من أشنع المعاصى لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، والأقصى ، ومسجدى هذا » .

على أنه يرى مع هذا أن السفر المشروع الى مسجد النبى صلى الله عليه وسلم أو الى المسجد الأقصى انما يكون للصلاة التى ورد الحديث فى فضلها فى أحدهما ، وليس لأحد أن يفعل فى ذلك ما هو من خصائص البيت العتيق ، كما يفعله بعض الضلال من الطواف بالصخرة أو الحجرة النبوية [1] .

وكان من الطبعى أن تثير هذه الفتوى خصوم الشيخ ، اذ رأوا فيها تنقصا لمقامات الأنبياء والأولياء والصالحين ، فرفعوا الأمر الى السلطان ، وهذا أصدر سنة ٧٢٦ مرسوما باعتقال صاحبها .

وسر الشيخ حين أخبر رسميا بهذا المرسوم ، وقال : أنا كنت منتظرا لذلك ، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة . وفعلا اعتقل بقاعة بالقلعة بدمشق ، وأقام معه أخوه زين الدين يخدمه باذن السلطان ، ولكنه منع من الفتيا .

ولم يقف الأمر عند هذا ، بل حبس بسجن الحكم جماعة من أصحابه بأمر قاضى القضاة الشافعى ، وذلك بمقتضى مرسوم نائب السلطنة واذنه له بأن يعمل فى أمرهم ما توجبه

---

(١) راجع فى الفتوى فى هذه المسألة ، مجموعة الفتاوى المصرية لابن تيمية ، تأليف الشيخ بدر الدين أبى عبد الله محمد بن على الحنبلى البعلى المتوفى سنة ٧٧٧ هـ ، طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة عام ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩م ، ص٥٥١.

الشريعة ، فعذّر بعضهم ثم أطلقوا ، سوى تلميذه الأشهر شمس الدين محمد بن قيم الجوزية فانه حبس بالقلعة أيضا ، وعلى هذا سكنت القضية الى حين (١) .

وأقبل الشيخ الصابر الراضى بقضاء الله وقدره على عبادة الله وقراءة كتابه والتأليف والرد على مخالفيه ، كما كتب فى المسألة التى حبس بسببها شيئا كثيرا ، وكان فيما كتبه فيها سنة ٧٢٨ رد على ابن الاخنائى المالكى ، وقد استجهله فى هذا الرد وبين له أنه قليل البضاعة فى العلم ، كما يذكر ابن كثير .

فكان هذا سببا فى أن رسم السلطان بحرمانه من الكتب وأدوات الكتابة ، فأخرجوا فى تاسع جمادى الآخرة من هذا العام كل ما كان عنده من الكتب والأوراق والدواة والقلم ، وبذلك منع من الكتابة والمطالعة .

وفى هذا يذكر صاحب « وفيات الوفيات » أنه كتب عقيب ذلك بفحم يقول : ان اخراج الكتب من عنده من أعظم النقم . ثم بقى أشهرا على ذلك ، وزاد اقباله على التلاوة والعبادة والتهجد حتى أتاه اليقين ، فلم يفجأ الناس الا نعيه ، اذ ما كانوا علموا بمرضه عشرين يوما .

---

(١) راجع ابن كثير ج ١٤ : ١٢٣ ، وراجع ايضا فى المسألة : ابن الوردى ج ٢ : ٢٧٩ ، والفوات ١ : ٥٢ ، ابن رجب ج ٢ : ٤٠١ ــ ٤٠٢ .

**وفاته :**

وأخيرا ، آن لابن تيمية العالم العابد الأوّاب ، والمجاهد فى سبيل الدين والوطن ، وفى سبيل كتاب الله وسنة رسوله ، أن يلقى ربه الذى يعلم السر وأخفى ، والذى لا يضيع أجر العاملين .

آن له أن ينطلق من سجنه ، وأن يرتاح من خصومه ، وأن يترك الدنيا وما فيها من متاع وزينة وجاه يتقاتل الناس من أجله ، وقد كان ذلك كله على حبل الذراع لو أراد ؛ ولكنه صدف عن كل ذلك ، وقصر حياته على اقامة الدين ونشر العلم ابتغاء رضوان الله وحسن مثوبته .

وكانت وفاته ـ كما يقول علم الدين البرزالى فى تاريخه ـ ليلة الاثنين العشرين من شهر ذى القعدة سنة ٧٢٨ ، وهو لا يزال فى سجنه بقلعة دمشق ، وكان انتقاله الى الرفيق الأعلى من أكبر الأحداث التى أخذت على الناس أنفاسهم وقلوبهم .

وكان مشهد تشييعه الى المقر الأخير أمرا عظيما ، فقد تزاحم الناس على جنازته ، وعلت الأصوات بالبكاء والنحيب والثناء عليه والدعاء له ، ولم تصل الجنازة الى مستقرها الا قبيل وقت العصر مع أنها حُضِّرت فى الساعة الرابعة من النهار وذلك من كثرة الآتين للصلاة من أهل البساتين والغوطة والقرى وغيرهم .

ويذكر ابن كثير ، فيما قال فى وصف جنازته وكثرة

مشيعيها ، أنه لم يتخلف عن الحضور الا من لم يستطع الى ذلك سبيلا ، وحضر نساء كثيرات بحيث حزرن بخمسة عشر ألفا غير اللاتى كن على الأسطحة وغيرهن ، والجميع يترحمن ويبكين عليه ، وأما الرجال فحزروا بستين ألفا ، الى مائة ألف ، الى أكثر من ذلك ، الى مائتى ألف [1] .

ولما قضيت الصلاة عليه من الناس جماعة بعد أخرى ، حمل الى مقبرة الصوفية ، فدفن الى جانب أخيه شرف الدين عبد الله .

رحم الله ابن تيمية ، وأجزل ثوابه جزاء ما قدم للدين والعلم والأمة من خير ، وجعله مع الأنبياء والشهداء والصديقين والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا .

وبعد !

فما كان ابن تيمية بائسا حزينا فى سجنه ، بل كان يراه قدرا مقدورا عليه وفيه خير كثير له ، ووجده فرصة طيبة للتفرغ للعلم والعبادة ، وكان يذكر ما فتح الله به عليه فى هذه المرة الأخيرة من العلوم العظيمة والأهوال الجسيمة .

وكان من قوله فى هذا كما ينقل ابن رجب : قد فتح الله علىّ فى هذا الحصن فى هذه المدة من معانى القرآن ، ومن أصول العلم ، بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها ، وندمت على تضييع أكثر أوقاتى فى غير معانى القرآن .

---

(١) البداية والنهاية جـ ١٤ ص ١٣٦

وكذلك كان يقول فيما نقله عنه تلميـــذه ابن القيم : ان فى الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة ، كما قال : ما يصنع أعدائى بى ؟ أنا جنتى وبستانى فى صـــدرى ، أين رحت فهى معى لا تفارقنى ؛ أنا حبسى خلوة ، وقتلى شهادة ، واخراجى من بلدى سياحة !

وكان فى حبســه فى القلعة يقول : لو بذلت ملء هــذه القلعة ذهبا ماعدل عندى شكر هذه النعمة ، أو قال : ماجزيتهم على ما تسببوا لى فيه من الخير ، ونحو هذا .

وكان يقول فى سجوده وهو محبــوس : اللهم أعِنّى على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك ، ما شـــاء الله . وقال مرة : المحبوس من حُبس قلبه عن ربه ، والمأسور من أسره هواه .

ولما دخل الى القلعة وصار داخل سورها ، نظر اليه وقال : « فضُرِب بينهم بسور له باب ، باطنه فيه الرحمة وظاهره من قِبله العذاب » .

وهذه كلمات قصار لابن تيمية فى أيامه الأخيرة ، ولكنها على وجازتها تظهرنا على ايمانه العميق بالله ورضائه من كل قلبه بقضائه وقدره ؛ وتدلنا على فهمه حق الفهم للحياة وما تأتى به من نعيم وبؤس ، وقدرته على أن ينظر من كل حدث الى مافيه من خير ونعمة ، وبذلك يعيش قرير العين راضى النفس ، وهكذا كان رضوان الله عليه .

**بعض رثائه :**

ترك ابن تيمية الدنيـــا للراغبين فيها المتقاتلين فى سبيلها ، فكان طبعيا أن يشعر المســـلمون وبخاصة أصحابه وتلاميذه بالحزن واللوعة لفقده ، وأن تترجم ألسنتهم نثرا وشعرا عن هذا الألم والأسى ، ولهذا كثر الذين قاموا برثائه شعرا .

ونحن نذكر بعض هذا الذى رثى به من الشعر ، وهو الا يكن من جيد الشعر ومشرقه من ناحية ألفاظه وأسلوبه ، فانه يعبر عن العاطفة الصادقة والتقدير العظيم للامام الكبير .

فمن ذلك قصـــيدة للشيخ زين الدين عمـــر بن الوردى يقول فيها [1] :

عثـــا فى عرضـــه قوم ســـلاط
لهم من نثر جـــوهره التقـــاط
تقىّ الدين أحمـــد خـــير حـــبر
خـُروق المعضـــلات به تخـــاط
توفى وهـــو محبـــوس فـــريد
وليس له الى الدنيـــا انبســـاط
ولو حضروا حين قضى لألفَوا
ملائكة النعـــيم به أحاطـــوا
فتى فى علمـــه أضـــحى فـــريدا
وحـــلّ المشـــكلات به ينـــاط

---

(1) راجع تاريخه ، جـ ٢ : ٢٨٥ – ٢٨٦

ثم يقول :

فيـــا لله ما قد ضم لحـــــد
ويالله ما غطّى البـــــلاط
هـــم حســدوه لمـــا لم ينـــالوا
مناقبــه فقــد مكروا وشــاطوا
وكانوا عن طــرائقه كســــالى
ولــــكن فى أذاه لهم نشـــاط
وحبس الدر فى الأصــداف فخر
وعنــد الشيخ بالسجن اغتبـــاط
بآل الهاشـــمىّ له اقتـــداء
فقــد ذاقوا المنون ولم يواطوا

ثم يقول :

ألم يك فيـــكمو رجل رشيــد
يرى ســجن الامام فيستشـــاط
امام لا ولاية كان يرجــــــو
ولا وقف عليــــــه ولا رباط
ولا جاراكمو فى كســـب مال
ولم يعهــــد له بكمْ اختـــلاط

ثم ينتهى بقوله :

فها هو قد مات واســــترحتم
فعـــاطوا ما أردتم أن تعـــاطوا

وحلّو واعقـدوا من غـير رد
عليكم ، وانطوى ذاك البســاط

ورثاه ابن فضل الله العمرى بقصيدة طويلة ، ونحن نذكر منها (1):

مثــل ابن تيمية فى السـجن معتقل
والسجن كالغمد ، وهو الصارم الذكر
مثــل ابن تيميــة تذوى خمــائله
وليس يلقــط من أفنــانه الزهَر
مثل ابن تيمية شمس تغيب سُدًى
وما ترقُّ بهـا الآصـال والبـكر
مثــل ابن تيميــة يمضى وما عبـقت
بمسكه العاطِرِ الأردانُ والطُرَر

ثم يقول فى حسّاده ومناوئيه :

وهل فيهمو ضادع للحق مِقْوَلُه
أو خائض للوغى والحربُ تستعر
رمى الى نحــو « غازان » مواجهة
ســهامه من دعاء عَوْنُه القــدر
بتــلٍّ راهطَ والأعــداء قد غلبــوا
على الشــآم وطــال الشر والشرر

(1) من « حياة شيخ الاسلام ابن تيمية » للشيخ محمد بهجة البيطار ، ص ٤٢ ، ص ٤٣

وشبــق فى المرج والأسياف مصــلتة
طوائفــا كلهــا أو بعضــها تــتر
هــذا ، وأعداؤه فى الدار أشــجعهم
مثل النســاء بظل البــاب مستتر

هذا قليل من كثير رثى به الشيخ من عارف فضله وحسن بلائه فى سبيل الاسلام والمسلمين والوطن ، بعد أن صار من المتقين فى جنات ونهر ، فى مقعد صدق عند مليك مقتدر .

**تراثه العلمى :**

تناول ابن تيمية علوم عصره بالدرس الواسع العميق ، ثم بالتأليف بعد أن أحاط بها خبْرا ، ورد على مخالفيه ــ وبخاصة علماء الكلام والمنطق والتصوف والفلسفة ــ برسائل لطيفة أحيانا ، وبكتب مطولة أحيانا أخرى ، وكانت نتيجة ذلك كله أن ترك عددا ضخما من المؤلفات يقول أكثر من ترجموا له أنه يصل الى خمس مائة [1] .

ويكتفى ابن الوردى بأن يذكر أنه ما يبعد أن تصانيفه الى الآن خمس مائة مجلدة ، ثم يقول : وله فى غير مســألة مصنف مفرد كمسألة التحليل وغيرها ، وله مصــنف فى الرد على ابن

---

(١) ويقول الامام الذهبى فى بعض تآليفه بهذا الصــدد ، وان كان قال فى تذكرة الحفاظ ( جـ ٤ : ٢٧٩ ) ما نصه : وسارت بتصانيفه الركبان ، لعلها ثلاث مائة مجلد ؛ ونحن نميل الى التقدير الذى ذكرناه ، فعليه ما يقارب الاجماع من مترجميه ، وبه أخذ كاتب مادته فى دائرة المعارف الاسلامية .

مطهر الرافضى الحلى ( أو امام الشـيعة الاماميـة فى زمنه ابن المطهر الحلّى البغدادى ، كما يذكر بعض الباحثـين ) فى ثلاثة مجلدات كبار ، وتصنيف فى الرد على تأسيس التقديس للرازي فى سبعة مجلدات .

وكتاب فى الرد على المنطق ، وكتاب فى الموافقة بين المعقول والمنقول فى مجلدين ، وقد جمع أصحابه من فتاويه ست مجلدات كبار ... وله مصنف سماه السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، وكتاب رفع الملام عن الأئمة الأعلام [1].

واذا كان ابن الوردى كان موجزا هكذا فى بيـان بعض مؤلفـات شـيخه الامام ، فان ابن الكتبى كان مطيلا فى هذه الناحية ، كما حاول أن يصنف ما ذكره من مؤلفاته حسب العلوم المختلفة ؛ أى فى التفسير ، وأصـول الدين ، وأصول الفقه ، وغيرها من العلوم والمعرفة [2].

هذا ، وبالرجوع الى دائرة المعارف الاسلامية نجد أن كاتب مادة « ابن تيمية » وهو الأستاذ محمد بن شنب يذكر أنه وصل الينا من الخمسمائة مؤلف التى يقال انه صنفها :

١ — رسـالة الفرقان بين الحق والبـاطل ، ٢ — معالم الأصول ، وهو تفنيد لقول الفلاسفة والقرامطة الذين يذهبون الى أن الأنبياء قد يكذبون فى بعض الأحيان ، ٣ — التبيان فى

---

(١) راجع تاريخه ، ج ٢ : ٢٨٧ ، وراجع ايضا ، فى ذكر الكثير من مؤلفاته ، الطبقات لابن رجب ج ٢ : ٤٠٣ ـ ٤٠٤ ، جلاء العينين ص ٥ .

(٢) فوات الوفيات ، ج ١ : ٥٤ ـ ٥٨ .

نزول القرآن ، ٤ — الوصية فى الدين والدنيا ( ويطلق عليه الوصية الصغرى ) ، ٥ — رسالة النية فى العبادات .

٦ — رسالة العرش هل هو كرى أم لا ؟ ٧ — الوصية الكبرى ، ٨ — الارادة والأمر ، ٩ — العقيدة الواسطية ، ١٠ — المناظرة فى العقيدة الواسطية ، ١١ — العقيدة الحموية الكبرى ، ١٢ — رسالة فى الاستغاثة ، ١٣ — الاكليل فى المتشابه والتأويل ، ١٤ — رسالة الحلال ، ١٥ — رسالة فى زيارة بيت المقدس .

١٦ — رسالة فى مراتب الارادة ، ١٧ — رسالة فى القضاء والقدر ، ١٨ — رسالة فى الاحتجاج بالقدر ، ١٩ — رسالة فى درجات اليقين ، ٢٠ — كتاب بيان الهدى من الضلال فى أمر الهلال ، ٢١ — رسالة فى سنة الجمعة ، ٢٢ — تفسير المعوذتين ، ٢٣ — رسالة فى العقود المحرمة ، ٢٤ رسالة فى معنى القياس ، ٢٥ — رسالة فى السماع والرقص [1] .

٢٦ — رسالة فى الكلام على الفطرة ، ٢٧ — رسالة فى الأجوبة عن أحاديث القصّاص ، ٢٨ — رسالة فى رفع الحنفى يديه فى الصلاة ، ٢٩ — كتاب مناسك الحج [2] ، ٣٠ — الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ٣١ — الواسطة بين الخلق

---

(١) يريد ما يفعله أرباب الطرق من ذلك .

(٢) هذه الرسائل الصغيرة جمعت فى مجموعة عنوانها : مجموعة الرسائل الكبرى ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

والحق ، ٣٢ — رفع الملام عن الأئمة الأعلام ، ٣٣ — كتاب التوسل والوسيلة .

٣٤ — كتاب جواب أهل العلم والايمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن « قل هو الله أحد » تعدل ثلث القرآن ، ٣٥ — الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح [1] ، ٣٦ — الرسالة البعلبكية ، ٣٧ — الجوامع فى السياسة الالهية والآيات النبوية ، ٣٨ — تفسير سورة النور ، ٣٩ — كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول ، ٤٠ — تخجيل أهل الانجيل ، وهو رد على النصرانية .

٤١ — المسألة النصيرية ، ٤٢ — العقيدة التدمرية ، ٤٣ — اقتضاء الصراط المستقيم ومجانبة أصحاب الجحيم ، وهو فى الرد على اليهود والنصارى ، ٤٤ — ٤٥ — كتاب الرد على النصارى ، ٤٦ — مسألة الكنائس ، ٤٧ — الكلام على حقيقة الاسلام والايمان ، ٤٨ — العقيدة المراكشية ، ٤٩ — مسألة العلوّ ، أى فى التحدث عن الله ، ٥٠ — نقد تأسيس الجهمية .

٥١ — رسالة فى سجود القرآن ، ٥٢ — رسالة فى سجود السهو ، ٥٣ — رسالة فى أوقات النهى والنزاع فى ذوات الأسباب وغيرها ، ٥٤ — كتاب فى أصول الفقه ، ٥٥ — كتاب الفرق المبين بين الطلاق واليمين ، ٥٦ — مسألة الحلف بالطلاق ،

---

(١) وهو رسالة فى الرد على بطرس الرسول واسقف صيداء ، كما يقول كاتب المادة ، ولعلها هاجم المسيحية ( بحق ) ورفع من شأن الاسلام .

٥٧ — الفتاوى ، ٥٨ — السياسة الشرعية ، ٥٩ — جوامع الكلم الطيب فى الأدعية والأذكار ، ٦٠ — رسالة العبودية .

٦١ — رسالة تنوع العبادات ، ٦٢ — رسالة فى زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور ، ٦٣ رسالة المظالم المشتركة ، ٦٤ — رسالة الحسبة فى الاسلام .

تلك بعض رسائل ومؤلفات شيخ الاسلام ابن تيمية ، ومنها ما هو مطبوع ومنها ما لم ير النور بعد ، فأى رجل عظيم كان !

وفى رأينا أنه يجب العناية به وبأمثاله كل العناية ، ووجوب البحث والتنقيب عن كل مؤلفاته وطبعها طبعا علميا دقيقا كما ينبغى ، حتى نعرف ونوقن ما لأجدادنا وأسلافنا العظماء من فضل لا يقادر قدره فى العلم والحضارة الاسلامية والانسانية ، ولعلنا فاعلون بفضل الله تعالى وتوفيقه ، والله لا يضيع أجر العاملين .

## الباب الثالث

# منهج وتطبيقات

---

## ١ – المنهج

نرى قبل أن نتناول بالبحث مذهب ابن تيمية وآراءه فى القرآن وتفسيره ، والفقه وأصوله ، وعلم الكلام والعقائد الدينية ، والتصوف والمنطق والفلسفة ، وما ذهب اليه من الآراء الاجتماعية والسياسية – نقول : نرى قبل ذلك كله وما اليه ، أن نتكلم عن منهجه فى البحث الذى سار عليه فى كل هذه النواحى .

وذلك ، بأننا نرى بحق أن الباحثين من العلماء يجمعون على أنهم لا يعملون الا للحق ، ولا يبحثون الا عنه ، ولكنهم مع هذا يختلفون فى نتائج بحوثهم – حتى فى العلم الواحد أو فى المسألة الواحدة من مسائل هذا العلم – اختلافا كثيرا ، وذلك بسبب اختلافهم فى المناهج التى يسيرون عليها .

وتكون النتيجة الحتمية هذه الاختلافات التى رأينا الكثير منها بين الشيخ ابن تيمية ومعاصريه ، بل التى لا زلنا نحسها

بينه وبين كثير من العلماء والفقهاء فى هذا العصر الذى نعيش فيــه .

بيان منهج ابن تيمية ضرورة اذن لابدّ منها ، فقــد آمن بهذا المنهج ايمــانا راسخا لا يزول ، والتزمه فى كل ما كتب ، وصدر عنه فى كل رأى ذهب اليه ، ونحن نتعرض له فى هذه الكلمات :

## الاعتماد على الكتاب والسنة

انه يعتمد على كتاب الله وما صح عنده من أحاديث الرسول وسنته ، ثم على آراء الصحابة ، على أنه قد يحتجّ أحيانا بأقوال التابعين والآثار التى رويت عنهم ، مستأنســا بها وبخاصّة فى الجدل والمناظرة .

وذلك بأن القرآن قد تضمن الشريعة التى أمرنا باتّباعها ـــ فى أصول الدين وفى فروعه وأحكامه العلمية المعروفة بالفقه ، وفى غير هــذا وذاك كله من الآداب والأخــلاق ـــ أحيانا فى اجمال ، وأحيانا فى تفصيل . ثم بيّن الرسول ذلك كله ، وأخذ الصحابة رضى الله عنهم بيانه وتفسيره ، وعنهم أخذ التــابعون باحسان .

فليس لنا بعد هذا الا أن نسير على هذا النهج فنصل الى ما نريد من معــرفة الدين وأصوله ، وشريعة الله ورســوله ، وسائر ما يجب معرفته مما فيه خير الدنيا والآخرة . وليس لنا

أن تتبع غير ما عرفناه عن السلف الصالح الذين بلّغوا الينا ما فهموه عن الرسول فأحسنوا التبليغ ، والا ضللنا ضلالا بعيدا .

هذا ، ونجد هذا العنصر الأول من عناصر منهجه واضحا فى كل كتبه ورسائله ، ومن هذه الرسائل رسالة عنوانها : معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول ، وهى مما كتبه وهو بقلعة دمشق ، ويكفى هذا العنوان للدلالة على ما نريد (١).

وقد افتتح هذه الرسالة بقوله : فصل فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيّن الدين ؛ أصوله وفروعه ، باطنه وظاهره ، علمه وعمله . فان هذا الأصل هو أصل أصول العلم والايمان ، وكل من كان أعظم اعتصاما بهذا الأصل كان أولى بالحق علما وعملا ... (٢).

ثم يقول بعد أن أشار الى منهج المتكلمين والفلاسفة والصوفية : وأما أهل العلم والايمان فمتفقون على أن الرسل لم يقولوا الا الحق ، وأنهم بيّنوه مع علمهم بأنهم أعلم الخلق بالحق ؛ فهم الصادقون المصدوقون ، علموا الحق وبيّنوه ... (٣).

ويزيد الأمر بيانا وتفصيلا فيقول بعد ما تقدم : وأما

---

(١) طبع الخانجى بالمطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ .
(٢) راجع ص ٣ من الرسالة المذكورة .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٠ - ١١ .

العمليات ، وما تسميه أناس الفروع والشرع والفقه ، فهذا قد بيّنه الرسول أحسن بيان ، فما من شيء مما أمر الله به أو نهى عنه أو حلّله أو حرّمه الا بيّن ذلك . وقد قال الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم» ... وقال : « ونزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ، وهدًى ورحمةً وبشرى للمسلمين » ...

وقال : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ، ذلكم الله ربي عليه توكلت واليه أنيب » ... وقال : « فان تنازعتم فى شيء فردّوه الى الله والرسول » ، وهو الرد الى كتاب الله أو الى سنة رسوله بعد موته [1] .

ولا يخالف الشيخ فى أن الاجماع والقياس من أصول الفقه ، ولكنه يردّهما الى كتاب الله وسنة رسوله اللذين هما الأصل فى كل حال ، ولهذا نراه يقول فى الرسالة نفسها : والمقصود هنا أن الرسول بيّن جميع الدين بالكتاب والسنة ، وأن الاجماع ــ اجماع الأمة ــ حق فانها لا تجتمع على ضلالة [2] ، وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة ...

ثم يقول : فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان للرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الاجماع فيستدل به ... وقد استقرينا فوجدناها كلها منصوصة .

هكذا نجد ابن تيمية يرد الاجماع الى الكتاب والسنة ،

---

(١) اقتباس من حديث معروف للرسول .

(٢) راجع ص ١٩ .

وكذلك الأمر فى القياس ؛ اذ يذكر — كما عرفنا — أن القياس الصحيح هو ما وافق الكتاب والسنة ، ويشير بعد ذلك الى أن بعض الفقهاء قد لا يعرفون النص فيجتهدون بالرأى الذى هو القياس ونحوه ، ولكن ما أداهم اليه اجتهادهم بالرأى موجود فى كتاب الله أو سنة رسوله (١) .

وفى غير الفقه وأصوله نجده يسير على نفس المنهج ؛ ففى أصول الدين أو علم العقائد نراه فى آرائه لا سند له الا القرآن وأحاديث الرسول وسنته وما صحّ عنده من أقوال الصحابة والتابعين وآرائهم ، وكذلك فى رده على الفلاسفة وأمثالهم ممن يحكّمون عقولهم فى العقائد الدينية .

ونجد هذا ماثلا آمامنا فى جميع ما كتبه من رسائل فى هذه الناحية ، وأما أكثر هذه الرسائل التى تتناول العقائد التى جاء بها القرآن وبينتها أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومن باب التمثيل لهذا ، نذكر العقيدة الواسطية التى كتبها سنة ٦٩٨ اجابة لطلب أحد قضاة واسط ؛ ففى هذه الرسالة لا نجد الشيخ استدل لشىء من العقائد التى يجب على كل مسلم اعتقادها فى الله وصفاته ، وغير ذلك من العقائد الأخرى

---

(١) ولذلك نراه ، وهو يتكلم عن أدلة الشرع المجمع عليها والمختلف فيها واقسامها ، ينتقد كثيرا من الفقهاء « أهل الرأى » لاسرافهم فى القياس حتى استعملوه قبل البحث عن النص ، وردّوا به بعض النصوص ، واستعملوا منه الفاسد ايضا .

راجع : قاعدة شريفة فى المعجزات والكرامات ، نشر الشيخ رشيد رضا ، الطبعة الأولى بمطبعة المنار سنة ١٣٤٩ هـ ، ص ٢١ .

التى يتكلم عنها فى علم التوحيد ، الا بالكتاب والسنة والصحيح من الآثار .

ولذلك نجده يقول فى بعض فصولها : ثم من طريقة أهل السنة والجماعة ، اتباع آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم باطنا وظاهرا ، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، واتباع وصية رسول الله حيث قال : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، واياكم ومحدثات الأمور فان كل بدعة ضلالة » (١) .

وفى رسالة أخرى كتبها اجابة عن استفتاء ورد اليه ، بشأن ما يجب على المسلم الايمان به من صفات الله تعالى ، نراه يقول بعد أن ذكر بعض ما جاء فى القرآن والسنة من الصفات :

اذا تبين هذا ، تبين أن ما جاء به الرسول هو الحق الذى يدل عليه المعقول ، وأن أولى الناس بالحق أتبعهم له وأعظمهم له موافقة ، وهم سلف الأمة وأئمتها الذين أثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنة من الصفات ، ونزهوه من مماثلة المخلوقات ، الى آخر ما قال رحمه الله تعالى (٢) .

ونكتفى بما قدمناه عن هذا العنصر الأساسى الأول لمنهج

---

(١) راجع ص ٣٤ من طبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .

(٢) راجع هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل أخرى له ص ٥٧ ، نشر دار المنار سنة ١٣٤٩ هـ ، وعنوان الرسالة هو : تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال .

ابن تيمية ، وسنجده واضحا تماما فى تفسيره لكتاب الله ، وفى غيره من العلوم الاسلامية التى كتب فيها ، وذلك عند ما نبحث فى القسم الثانى آراءه ومذهبه فيها ؛ ونعرض الآن للعنصر الثانى من المنهج الذى لم يحد عنه قيد شعرة فى كل ما كتبه .

## اعتماده على العقل فى مجاله

وما ينبغى لنا أن نظن أن ابن تيمية يهمل العقل وتفكيره حين يجعل الكتاب والسنة وآثار الصحابة ومن اليهم سنده الأول فى بحوثه وآرائه ، بل مستنده الوحيد بعبارة أدق ؛ فان فهم كتاب الله وسنة رسوله فهما عميقا حقا يحتاج بلا ريب الى قلب واع وعقل مفكر نافذ ، ولكنه كان يعرف للعقل قيمته ومجاله الذى يصول فيه ويجول ، فلا يجاوز به هذا المجال ولا يرتفع به عن قدره .

ولكن معرفة هذا المجال هى المشكلة التى شغلت الفلاسفة والمفكرين فى كل عصر ، وبخاصة مفكرى الاسلام ورجال الفلسفة فيه ؛ فان منهم من آمن بالعقل ونظره ايمانا راسخا ، ووثقوا به ثقة مطلقة ، فكان هذا سبب ضلال بعضهم الى حد كبير ، حين ظنوا أنهم بعقولهم وحدها قادرين على معرفة عالم الشهادة وعالم الغيب أيضا !

ان القرآن دعا حقا الى وجوب ملاحظة ما خلق الله من عوالم مختلفة ، والى اعمال العقل فيها ، وذلك ليصل الانسان الى

الايمان باله واحد خلق ذلك كله ، ولذلك نجد آيات كثيرة تختم بهذه الجمل وأمثالها التى لها دلالتها : لعلكم تعقلون ، لعلكم تذكّرون ، لعلكم تهتدون ، لقوم يتفكرون .

وكان من تنبيه القرآن ، باشتماله على هذا الضرب من الآيات وأمثالها ، العقل الى التفكير للوصول الى الايمان بالله الخالق العلى الحكيم ، أن ظهر فى البيئة الاسلامية كتب «العقل» لداود بن المجبِّر بن قَحْدَم أبى سليمان البصرى وأمثاله ، وروى أصحاب هذه الكتب أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم تشيد بالعقل الى أكبر الحدود ، وتجعل له الأثر البالغ فى كل شىء[1] .

ويذكر ابن تيمية حين سئل رأيه فى هذا الحديث : « أول ماخلق الله العقل ، فقال له : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : أدبر ، فأدبر ، فقال : وعزتى ما خلقت خلقا أكرم علىّ منك ، فبك آخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب » — حين سئل الشيخ عن هذا الحديث قال :

هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنّف فى فضل العقل كداود بن المجبر ونحوه ، ثم يذكر رأيه فى الحديث فيقول : واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل موضوع . ثم ينقل عن الحفاظ أن الأحاديث المروية عن الرسول

(١) يذكر الذهبى ، ميزان الاعتدال ج ١ : ٣٢٤ ، أن داود هذا كان من رجال الحديث ، ثم تركه وصحب قوما من المعتزلة فأفسدوه ، وهو صاحب كتاب « العقل » وليته لم يصنفه !

فى « العقل » لا أصل لشىء منها ، وبخاصة والمراد بالعقل فيها هو العقل الانسانى كما يزعم الذين رووها [1].

ومهما يكن من أمر ، فقد كان المعتزلة أول من أشادوا من بين الفرق الاسلامية بالعقل ، فجعلوه الفيصل فى أمر الايمان والعقيدة ، حتى ليقول فى مدحه أحد قدامى رجالهم ، وهو بشر ابن المعتمر من بغداد :

لله در العقل من رائد
وصاحب فى العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب
قضية الشاهد للأمر
وان شيئا بعض أفعاله
أن يفصل الخير من الشر
لذو قوى ، قد خصه ربه
بخالص التقديس والطهر [2]

على هذا النحو افتتن كثير من المفكرين المسلمين بالعقل ، وجاوزوا به قدره ومجاله ، حتى رأوا فيه فيصلا بين الحق والباطل ومميزا الخير من الشر . ومن ثم ، عمدوا الى تأويل كثير من نصوص القرآن والحديث الصحيح ، اذا تعارضت فى ظاهرها مع

(1) راجع بغية المرتاد فى الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ص ٥ و ٦ و ٢٩ و ٣٠

(2) كتاب الحيوان للجاحظ ، جـ ٦ : ٩٥

نظر العقل ، لتتفق وما يرونه من حقائق أدى اليها النظر العقلى الصحيح .

ونجد هذا الضرب من التأويل الذى يفترض أولا تعارض النقل والعقل أحيانا كثير عند المعتزلة والمتصوفة والشيعة ، وكذلك بعض رجال الأشاعرة كأبى حامد الغزالى الذى وضع لأجل هذا قانونا للتأويل ، وذلك ليكون التزامه حائلا دون الغلو فى تأويل النصوص (١) .

واذا كان الامام الغزالى قد اضطر للخوض فى مشكلة التأويل ، وكان التأويل من عناصر منهجه فى البحث ، فلذلك سببه الواضح ، فهو متكلم وفيلسوف ومتصوف معا . فهل كان الأمر كذلك بالنسبة للامام ابن تيمية ؟ وهل كان من عناصر منهجه فى البحث تأويل مالا يتفق ونظر العقل من النصوص ؟

ذلك ما سنتناوله هنا بايجاز ، وسنقتبس فيه بعض ماكتبناه فى هذه الناحية فى كتاب ظهر لنا منذ سنوات (٢) .

***

لم تعرض مشكلة تأويل نصوص القرآن والحديث لابن تيمية ، وانما هو الذى رأى ضروريا أن يعرض لها ، وذلك حتى

---

(١) تناولنا مشكلة التأويل عند مفكرى رجال الاديان العالمية ( اليهودية والمسيحية والاسلام ) بالتفصيل ، وبينا خطرها الشديد على نصوص الكتب المقدمة ، فى كتابنا : « بين الدين والفلسفة فى راى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط » ، طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٩ ، من ص ١١١ — ١٤٤ ، ومن الخير مراجعة هذا الفصل .

(٢) هو كتاب « بين الدين والفلسفة » طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٩ م

يدفع عن النصوص المقدسة عادية « المؤولين » الذين أسرفوا فى التأويل لتشهد هذه النصوص لما ذهبوا اليه من آراء ؛ فقد كانوا يعتقدون ثم يستدلون ، أما هو فكان يستدل أولا ثم يعتقد ثانيا ما أداه اليه الدليل النصى .

انه يرى أولا أن يفرق بين التأويل فى عرف السلف ، وبينه عند المتكلمين — وبخاصة المعتزلة منهم — والفلاسفة والمتصوفة الاسلاميين .

فالتأويل عند رجال السلف هو التفسير وبيان المراد من النص القرآنى أو الحديثى ، وبهذا المعنى ورد كثيرا فى القرآن نفسه ، وهو التأويل المقبول . ومن ثم ، يقال ان الصحابة والتابعين رضى الله عنهم كانوا على علم بتأويل القرآن الذى فهموه وفسروه كله ، وفى هذا يقول الحسن البصرى من التابعين : ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها [٢] .

ولهذا لا يجوز التوقف وترك بيان معنى الآية من آيات القرآن ، لأن الله أمرنا أن نتدبره وأن نفهمه ، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يترك هذا من غير بيان للصحابة . اللهم الا أن يقال ان الرسول كان لا يعلم معانى القرآن الذى أنزل عليه ، أو كان يعلمها ولم يبلغها كلها مع أنه مأمور من الله بالتبليغ ، وكل ذلك غير معقول ولا مقبول .

---

(١) راجع فيما نذكره فى هذه الناحية عن ابن تيمية كتابه « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » . ج ١ : ١١٥ وما بعدها ، والكتاب مطبوع على هامش كتاب « منهاج السنة النبوية » ، بولاق سنة ١٣٢١ هـ .

وأما النوع الآخر من التأويل ، الذى قال به كثير من فلاسفة الاسلام ومتصوفيه ورجال علم الكلام ، فهو أمر آخر غير النوع الأول . انه فى اصطلاحهم الخاص ، كما يذكر ابن تيميـة نفسه « صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهـوم منه الى معنى آخر يخالف ذلك » ، أى صرف اللفظ عن معناه الظاهرى الى معنى آخر خفى .

ومع ذلك ، فهذا ضرب من التأويل لم يغب عن الرسـول صلى الله عليه وسلم ؛ فانه نفسه بيَّن ، فى كل موضع يجب فيه ترك المعنى الظاهرى ، المعنى الآخر المراد بهذا اللفظ . وذلك لأنه « لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذى مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليـه » الى آخـر ما قال (١) .

وما دام الأمر كذلك ، فلا تعـارض بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح عن الرسـول فى رأى الشيخ الكبير ؛ أى لا تعارض بين ما وصل اليه العقل السليم وبين ما ثبت نقله عن رسول رب العالمين بطريق صحيح لا ريب فيه .

هكذا يرى بحق ، وهو يؤكد فى مواضع كثيرة من كتبه أنه قد تحقق ذلك بنفسه ، اذ تبين له بعد استقصاء وتفكير طويل

---

(١) بيان موافقة صريح المعقول ، جـ ١ : ١٠

اتفاق ما جاء به السمع عن الرسول مع ما وصل اليه العقل الصحيح النظر ، وهو فى هذا يقول :

« المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط ، وقد تأملت ذلك فى عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .

وهذا تأملته فى مسائل الأصول الكبار ، كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القدر والنبوات والمعاد ، وغير ذلك . ووجدت ما يُعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يقال انه يخالفه اما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلا لوتجرد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف اذا خالفه صريح المعقول » ! [1] .

ولنا أن نقرر بعد ما تقدم أن ابن تيمية لم ير أن هناك مشكلة تسمى مشكلة التأويل تتطلب حلا لها ، ولم ير أن يقوم منهجه فى البحث للوصول الى الحق على التأويل الذى أمعن فيه غيره من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم .

وذلك لأن هذه المشكلة عرضت لهؤلاء من المسلمين لما قام لديهم من وجود تعارض بين ماجاء به الشرع قرآنه وحديثه وبين ما أدتهم اليه عقولهم ، فقام منهجهم على تأويل ما لا يتفق ونظرهم العقلى من النصوص الدينية الوحيية .

---

(١) بيان موافقة ، جـ ١ : ٨٣

ولكنه هو لا يرى وجود تعارض مطلقـا بين طريق النقل الصحيح وطريق العقل الصريح ، والمنقول الذى يخالف العقل لا يكون الا حديثا موضوعا أو نصا آخر لا يدل دلالة قاطعة على ما يراد الاستدلال به عليه . وعلى فرض وجود تعارض بين العقل والنص ، يجب ترجيح الأخذ بالنص الثابت عن الأنبياء على ما يؤدى اليه العقل واستدلاله .

ومن الحق ـــ وهذا ما ينبغى علينا هنا أن نشير اليه ـــ أنه ذكر فى بعض كتبه أنه عند تعارض العقل والسمع ، يجب تقديم ما تكون دلالته قطعية ، سواء أكان هو الدليل العقلى أم الدليل السمعى ، ولكنه قال بعد ذلك بقليـل : « لكن كون السمعى لا يكون قطعيـا دونه خرط القتاد » [1] ،يريد أن يقـول بأن الدليل السمعى ، متى ثبت صحة نقله ، يقدم دائما على العقل وما يؤدى اليه .

وكل هذا ينتهى بنا الى النتيجة التى استخلصناها آنفا ، وهو أن مشكلة التـأويل لم تعرض لابن تيمية بل هو الذى عرض لها ، وأن التأويل ليس من عنـاصر منهجه الذى اتبعه بأمانة فى كل بحوثه ومناظراته وكتاباته .

ومن البدهى مع ذلك كله ، أنه لم يكن يهمل العقل والفكر فى دراساته ، وما كان لمثله أو لأى باحث آخر أن يهمل أشرف جزء فى الانسان ، وبه كرمه الله وأعلاه على كل ما خلق . ولكنه

---

(١) نفس المرجع ، جـ ١ : ٤٢

لم يجاوز به قدره ومجاله ، ولم يجعله حاكما على نص قرآنى أو حديث صحيح ، بل أراد له أن يكون دائما فى مدار الشريعة وكتابيهما المقدسين : كتاب الله المحكم ، وسنة رسوله الصحيحة فاذا خرج به الانسان عن هذا المدار ضل ضلالا بعيدا .

## عدم التعصب والجمود

لم يكن الشيخ ابن تيمية بالرجل الذى يتبع غيره فى رأى له بغير بينة أو دليل ، ولا بالذى يتعصب لرأى ويجمد عليه وقد بان له خطؤه ؛ بل كان حرا فى تفكيره فى دائرة الكتاب والسنة وما صح عن الصحابة من الآثار ، غير متعصب الا للحق وللحق وحده .

خلع عن عنقه ربقة التقليد للغير ، ولم يقيد نفسه الا بالقرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وآثار السلف الصالح ، اذا تبين لهصحة صدورها عنهم ، وفى هذه المصادر الأولى للاسلام وشريعته كان له جولات ومجال أى مجال .

على كل هذا يجمع مؤرخوه ، وبكل هـذا تنطق رسائله وكتبه وآراؤه التى تفرد بها وهى غير قليلة ، كما تنطق به حياته وما لقى من سجن واعتقال مرات بسبب بعض هذه الآراء حتى لحق بربه تعالى وهو سجين بقلعة دمشق .

وسنعرض فيما يأتى عند الكلام على فقهه ، الى هذه الآراء

التى انفــرد بهــا ، والتى حوكم وســجن من أجلهــا [1] ، وحسبنا هنا أن نشير الى ما فيها من دلالة على حريته فى الفكر وعلى عدم جموده على آراء قال بها قبله كثير من أعيان الفقهاء والعلمــاء ، مستهينا فى هذا السبيل بمـا يلقى من عنت وأذى شديدين .

ومن ثم ، كان من الحق ما قاله ابن الوردى عنه فى هــذه الناحية : « وأعان أعداءه على نفســه بدخوله فى مسائل كبار لا تحتملها عقول أبناء زماننا ولا علومهم ؛ كمسألة التكفير فى الحلف بالطلاق ( أى لا يقع الطلاق ولــكنه يلزم الحــالف عند الحنث كفارة اليمين ) ، ومسألة أن الطلاق بالثلاث لا يقع الا واحدة ، وأن الطلاق فى الحيض لا يقع » [2] .

وهو وان كان حنبلى المذهب فى نشأته ، الا أن ما أخذ به نفسه ـــ من الرجوع الى المعين الصــافى الذى أخــذ منه أئمة الفقه المعروفون ـــ أداه بعد دراسات وتمحيص الى أن يخالف مذهب الامام ابن حنبل ، بل مذاهب الفقهاء الآخرين أيضا فى بعض ما ذهب اليه .

ومن ذلك أن هؤلاء الفقهاء أجمعوا على أنه يحرم بالرضاع ما يحرم بالمصاهرة ، وهــذه قاعدة وصــلوا اليها باجتهادهم واستنباطهم ، ولكن ابن تيمية لم يذهب الى هذا الرأى الذى

---

(١) ذكرنا فيما مضى بعض هذه الآراء فى الباب الذى خصصناه لحياته .
(٢) تاريخ ابن الوردى ، جـ ٢ : ٢٨٨

لم يشر اليه قرآن أو حديث ، فقد نقل عنه أن تحريم المصاهرة لا يثبت بالرضاع ؛ فلا يحرم على الرجل نكاح أم زوجته وابنتها من الرضاع ، ولا يحرم على المرأة نكاح أبى زوجها وأبى أمه من الرضاع [1] .

وكذلك فى جواب هذا السؤال : ما الذى يحرم من الرضاع وما الذى لا يحرم ؟ يذكر أن زوجة الأب من الرضاع تحرم على ابنه رضاعا فى المشهور عند الأئمة ، ولكن فيها نزاع لكونها من المحرمات بالصهر لا بالنسب [2] .

ونحن نقول ان هذا النزاع لم يأت الا من أن القرآن نص بالاجمال على سبب حرمة الرضاع ، ونص الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب ، فمن أين آتى قول الفقهاء بأنه يحرم بالرضاع ما يحرم بالمصاهرة أيضا ! ذلك فى رأينا ، هو ما جعل الشيخ ابن تيمية يذهب الى الرأى الذى انفرد به فى هذه المسألة [3] .

ويظهر لنا أيضا ما يتسم به منهج ابن تيمية من حرية الفكر ، وعدم الجمود على ما رآه الفقهـاء قبله مهما بلغت شـهرتهم وجلالتهم فى الفقه ، من رأيه الذى ذهب اليه فى حرية المتعاقدين

---

(١) الاختيارات العلمية ص ١٢٦

(٢) مجموعة فتاوى ابن تيمية ، ج ٤ : ١٤٩

(٣) نصر هذا الرأى ابن القيم تلميذه ، راجع زاد المعاد ج ٢ : ٢١٥ - ٢١٦ من طبعة المطبعة الميمنية بالقاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

فى الشروط التى يريانها ويرتضيانها فيما يعقدون من عقود ، سواء فى هذا عقود المعاوضات والزواج وغيرها .

انه يجيز كل شرط يرضى به المتعاقدان ، ما دام لا يناقض أو يتعارض مع حكم الله ورسوله ، ولا يستثنى من هذا الأصل شيئا حتى فى عقد الزواج . وهو يستدل لهذا بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « المسلمون عند شروطهم ، الا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا » . ثم يقول :

« ان الأصل فى العقود والشروط الجواز والصحة ، ولا يحرَّم ويبطل منها الا ما دل على تحريمه وابطاله نص ، أو يقول عند من يقول به . وأصول مذهب أحمد رضى الله عنه المنصوصة يجرى أكثرها على هذا القول ، ومالك قريب منه ، لكن أحمد أكثر تصحيحا للشروط ، فليس فى الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط منه » [1] .

ثم يقول فى موضع آخر كلمة موجزة جيدة جامعة ، تعبر عن مذهبه بصفة عامة فى العقود والشروط ، وهى :

« ومقاصد العقلاء اذا دخلت فى العقود ، وكانت من الصلاح الذى هو المقصود ، لم تذهب عفوا ولم تهدر رأسا ؛ كالآجال فى الأعواض ، ونقود الأثمان المعينة ببعض البلدان ، والصفات فى المبيعات ، والحرفة المشروطة فى أحد الزوجين . وقد تفيد

---

(١) مجموعة الفتاوى ، جـ ٣ ص ٣٢٦ و ٣٢٩ وما بعدها .

الشروط ما لا يفيـده الاطلاق ، بل ما يخالف الاطلاق »[1] .

وبعد !

تلك عناصر منهج الشيخ ابن تيمية فى البحث والدراسة وسماته : الاعتماد على كتاب الله وما صح عنـده من أحاديث الرسول وسنته وآثار السلف الصالح ، معرفة قيمة العقل والانتفاع به غير مجاوز به قدره ومجاله ، رحابة صدر وعدم تعصب وجمود ؛ فلننظر الآن كيف كان أمينا لهذا المنهج ، وكيف التزمه وطبقه فى دراساته ورسائله وكتبه .

## ثانيا ـ التطبيقات

لا نريد هنا بيان التزام الشيخ ابن تيمية لمنهجه فى جميع العلوم التى كتب فيهـا ، فذلك أمر فوق الطاقة ، ولا ضرورة اليه فى هذا البحث ، فضـلا عن أن الكثير من كتبه لم تصل الينا ، ولهذا نكتفى ببيان ذلك فى أهم ما كتب فيه من العلوم ؛ أى فى علم تفسير القرآن ، وعلم الكلام ، وعلم الفقه .

### أ ـ فى التفسير

قال الحافظ أبو عبد الله محمـد بن أحمـد بن عبد الهادى : « قال الشيخ أبو عبد الله بن رشيق ، وكان من أصحاب شيخنا

(١) رسالة العقود التى طبعت اخيرا بمطبعة انصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م ، تحت عنوان « نظرية العقد » ص ٢١١ .

( يزيد ابن تيمية ) ، وأكثرهم كتابة لكلامه وحرصا على جمعه : كتب الشيخ رحمه الله نقول السلف مجردة عن الاستدلال على جميع القرآن ، وكتب فى أوله قطعة كبيرة بالاستدلال ، ورأيت له سورا وآيات يفسرها ويقول فى بعضها : كتبته للتذكرة ، ونحو ذلك .

ثم لما حُبس فى آخر عمره كتبت له أن يكتب جميع القرآن تفسيرا مرتبا على السور ، فكتب يقول :

ان القرآن فيه ما هو بيِّن بنفسه ، وفيه ما قد بيَّنه المفسرون فى غير كتاب ؛ ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها على جماعة من العلماء ، فربما يطالع الانسان عليها عدّة كتب ولا يتبين له تفسيرها ، وربما كتب المصنف الواحد فى آية تفسيرا ويفسر غيرها بنظيره . فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل ، لأنه أهم من غيره ، واذا تبين معنى آية تبين معانى نظائرها .

وقال : قد فتح الله علىَّ فى هذه المرة ( أى من مرات الاعتقال والسجن ) من معانى القرآن ومن أصول العلم بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها ، وندمت على تضييع أكثر أوقاتى فى غير معانى القرآن ، أو نحو هذا »[1] .

وأرسل الينا شيئا يسيرا مما كتبه فى هذا الحبس ، وبقى شىء كثير عند الحكام لما أخرجوا كتبه من عنده ، وتوفى وهى عندهم الى هذا الوقت( ) نحو أربع عشرة رزمة . ثم ذكر الشيخ

---

(١) العقود الدرية ص ٢٧ ــ ٢٨

أبو عبـد الله ( بن رشـيق ) ما رآه ووقف عليه من تفسـير الشيخ » [١] .

ولنا أن نقرر من هذا النص الذى نقلناه لابن رشيق ، أن ابن تيمية لم يحاول تفسير القـرآن الكريم كله ، وان كان قد فهمه جميعه طبعا . ولكن هذا الذى قام ببيان معانيه وتفسيره منه ، وان كان قليلا بالنسبة لمجموع القرآن ، الا أنه كثير حقا فى نفسه ، ومنهجه واضح كل الوضوح فيه .

ومع هذا ، نرى أن نرجىء النظر فيما كتبه فى التفسير نظرا شاملا الى القسم الخاص ببيان آرائه فى العلوم المختلفة العديدة ، أى فى التفسير والفقه والعقائد وغيرها . وتقتصر هنا فى بيان تطبيق منهجه العامّ فى فهم القرآن وتفسيره ، على الرجوع الى الرسالة التى كتبهـا هو نفسه فى أصول التفسـير ، فان فيها الكفاية فى هذه الناحية .

يبدأ ابن تيمية رسالته ببيان مبلغ عناية الصحابة والتابعين بمعانى القرآن ، والرسـول بيَّن لهم هذه المعـانى كما بلَّغهم ألفاظه ونصَّه الكريم ، فان قوله تعالى « وأنزلنا اليك الذِّكْر لتبيِّن للناس ما نُزِّل اليهم » يتناول هذا وهذا .

وكانت طريقتهم فى تعلم القـرآن هى السبب فى بلوغهم درجة معرفة معانيـه ، فقد قال أبو عبد الرحمـن السُّلَمى : حدثنـا الذين كانوا يقرئوننـا القرآن ـ كعثمـان بن عفان

(١) توفى ابن عبد الهادى المؤلف سنة ٧٤٤

وعبد الله بن مسعود وغيرهما ـ أنهم كانوا تعلموا من النبى صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل ، قالوا : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا ، ولهذا كانوا يبقون مدة فى حفظ السورة (١) .

واذا كانت آيات كثيرة فى القرآن توجب علينا تدبّره وفهمه وعِلْم ما جاء به من عقائد وأحكام ، فان الشيخ الكبير يقول بعد ذلك : وأيضا فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا فى فن من العلم كالطب والحساب دون أن يستشرحوه ، فكيف بكتاب الله الذى هو عصمتهم وفيه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم ! ولهذا كان النزاع بين الصحابة قليلا جدا ، وهو وان كان فى التابعين أكثر منه فى الصحابة فهو قليل بالنسبة الى مابعدهم ...

ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة ، كما قال مجاهد (٢) : عرضت المصحف على ابن عباس ، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها ... والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة ، وان كانوا قد يتكلمون فى بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال ، كما كانوا يتكلمون فى بعض السنن بالاستنباط والاستدلال (٣) .

فاذا أضفنا الى ذلك كله أن القرآن كتاب عربى مبين ، وأن بعضه يفسر بعضا آخر منه ، خلص لنا أن منهج ابن تيمية فى

---

(١) المقدمة ص ٦

(٢) هو ابو الحجاج مجاهد بن جبر المكى ، توفى سنة ١٠٢ بمكة .

(٣) المقدمة ، ص ٧ ـ ٨

فهم القرآن وتفسيره وبيان معانيه يقوم على هـذه الأصول ، وكل منها تكون عنه مرتبة فى التفسير أحسن وأقوى مما يليها ، وهذه الأصول هى [1] :

١ — تفسير القرآن بالقرآن ، وهى أحسن طرق التفسير وأعلاها مرتبة ؛ فان ما أُجمل فى مكان قد فسِّر وبيِّن فى موضع آخر ، وما اختُصر فى مكان قد بُسط فى موضع آخر .

٢ — فان أعيانا أن نجد تفسيرا لبعض آيات القرآن فيه ، فعلينا بالمرتبة الثانية لتفسيره وهى سنة الرسول ؛ فانها شارحة للقرآن وموضحة له ، وفى هذا يقول الله تعالى : « وأنزلنا اليك الذكر لتبيِّن للناس ما نُزِّل اليهم ولعلهم يتفكرون » ، ولهذا قال الرسول : « ألا انى آوتيتُ القرآن ومثلَه معه » ، يعنى السـنة .

٣ — فان لم نجد تفسير ما نريد لا فى القـرآن ولا فى السنة ، كانت المرتبة الثالثة هى تفسيره بأقوال الصحابة ؛ فانهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القـرآن والأحوال التى اختصوا بها ، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح ، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين ، والأئمة المهديين ومنهم عبد الله بن مسعود والحبر البحر عبد الله بن عباس .

وابن مسعود هو الذى يقول كما رواه ابن جرير الطبرى

---

(١) نفس المرجع ، ص ٤٢ وما بعدها .

فى تفسيره [1]، والله الذى لا اله غيره ما نزلت آية من كتاب الله الا وأنا أعلم فيم نزلت وأين نزلت ، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله منى تناله المطايا لأتيته .

وابن عباس هو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو تَرجُمان القرآن ببركة دعاء الرسول له اذ قال : « اللهم فقّهه فى الدين ، وعلّمه التأويل » ، ويقول عنه ابن مسعود فيما رواه الطبرى : نِعم تَرجُمان القرآن ابن عباس .

٤ — وبعد مرتبة تفسير القرآن به أو بالسنة أو بأقوال الصحابة ، تجىء مرتبة تفسيره بأقوال التابعين ( ان لم نجد لأحد من الصحابة قولا فيما نريد تفسيره من كتاب الله ) ؛ مثل مجاهد وسعيد بن جبير ، وعِكرمة مولى ابن عباس ، وعطاء بن أبى رباح ، والحسن البصرى ، وغيرهم من رجال العلم بكتاب الله ومعانيه ، والذين استفادوا علمهم من الصحابة رضى الله عنهم [2] .

الا أن الشيخ رحمه الله تعالى يتكلم هنا بحذر شديد ، ولا يرضى كل ما نسب الى التابعين من الأقوال فى تفسير القرآن . وهو من أجل هذا يقول : اذا لم تجد التفسير فى القرآن ولا فى السنة ، ولا وجدته فى أقوال الصحابة ، فقد رجع

---

(١) راجع جـ ١ : ٢٨ من طبعة بولاق ، و جـ ١ : ٨٠ من طبعة دار المعارف بالقاهرة .

(٢) راجع الرسالة المذكورة ، ص ٤٧ ـ ٥٠ ومواضع أخرى .

كثير من الأئمة فى ذلك الى أقوال التابعين كمجاهد فانه كان آية فى التفسير .

ثم يذكر أنه يجب أن يتفطن اللبيب لما أثر عنهم فى هـذ العلم ؛ لأن أقوالهم ليست حجة فى الفروع ، فكيف تكون حجة فى التفسير على غيرهم ممن خالفهم ! ويختم كلامه هنـا بهذه الكلمة الموجزة الجامعة :

أما اذا اجتمعوا على الشيء ( يريد : الرأى ) فلا يُرتاب فى كونه حجة ، فان اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم ؛ ويُرجع فى ذلك الى لغة القرآن ، أو السنة ، أو عموم لغة العرب ، أو أقوال الصحابة .

تلك تطبيقات لمنهج ابن تيمية العام على تفسير كتاب الله ، ومعنى هذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم بيَّن لأصحابه كل معانى القرآن ، فعلينا أن نلتمسها من أقوالهم جميعا ، فقد يغيب شيء منها عن بعضهم ، ولكنه لا يغيب عنهم جميعا ، ثم ورث التابعـون هذا العلم عن الصـحابة ، الا أنه لا يرى أن آراء التابعين حجة على من خالفهم الا أذا أجمعوا على رأى أو قول واحد [1] .

هو اذن سَلَفىّ تماما فى التفسير ، كما هو شأنه فى سائر

(١) راجع كتاب تفسير القرآن من صحيح البخارى جـ ٦ : ١٦ ـ ١٨١ طبعة بولاق سنة ١٣١٤ هـ ، ففيه عن الرسول والصحابة والتابعين من ذلك شيء كثير ، ولكنه لا يشمل كل ما نحتاج اليه من التفسير . وراجع فى هذا أيضـا ، صحيح مسلم جـ ٨ : ٢٣٧ وما بعدها طبعة الآستانة سنة ١٣٣٣ هـ .

العلوم التى اشتغل بها ، وهو اذن لا يرى تفسـير كتاب الله بالرأى الذى لا يسنده حديث أو قول مأثور ، ولذلك نجده يقول « فأما تفسير القرآن بمجرد الرأى فحرام » وينقل فى تأييد ما يراه أحاديث وآثارا كثيرة نذكر منها ما يلى[1] :

١ — عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار » .

٢ — وعن جُندُب أنه قال : « من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ »، أى لأنه لم يأت الأمر من بابه .

٣ — وعن معمر أن أبا بكر الصديق قال : « أىُّ أرض تُقلّنى ، وأى سماء تُظلّنى ، اذا قلت فى كتاب الله ما لم أعلم » .

٤ — وقال عبد الله بن عمر : « أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليَعظمون[2] القول فى التفسير ؛ منهم سالم بن عبد الله ، والقاسم بن محمد ، وسعيد بن المسيَّب ، ونافع » .

وبعد أن ذكر ابن تيمية آثارا كثيرة أخرى ، قال فى ختام مقدمته فى أصول التفسير : فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف ، محمولة على تحرُّجهم عن الكلام فى التفسير بما لا علم لهم به . فأما من يتكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعا ،

---

(١) راجع مقدمة التفسير ، ص ٥٠ وما بعدها .

(٢) يعظمون : يجدونه أمرا عظيما يتهيبونه . وراجع فى التهيب من تفسير القرآن وبخاصة ما كان متشابها من آياته : كتابنا « القرآن والفلسفة » ص ٢٧ وما بعدها ، طبعة دار المعارف سنة ١٩٥٨ م .

فلا حرج عليه . ولهذا رُوى عن هؤلاء وغيرهم أقوال فى التفسير ، ولا منافاة ؛ لأنهم تكلموا فيما علموه وسكتوا عما جهلوه ، وهذا هو الواجب على كل أحد .

فانه كما يجب السكوت عما لا علم للمتكلم به ، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه ، لقوله تعالى : « لَتبيِّنُنَّه للناس ولا تكتمونه » ، ولما جاء فى الحديث المروى من طرق : «من سُئل عن علم فكتمه ، أُلجِم يوم القيامة بلجام من نار» .

وأخيرا ، يُنقل أن ابن عباس ، رضى الله عنهما ، قال : « التفسير على أربعة أوجه ؛ وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يُعذَر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه الا الله » ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

وبعد ! ان الشيخ الكبير رضوان الله عليه لم يكن بدعا فيما وضعه وطبّقه من أصول التفسير ، فان كثيرا غيره من مفسِّرى كتاب الله الذين سبقوه كانوا مثله فى تفسير القرآن بالقرآن ، ثم بالسنة ، ثم بأقوال الصحابة ، ثم يستأنسون بأقوال التابعين يقبلون منها ما صح عندهم ورضوه ، وهذا كله ما يُعرف بالتفسير المأثور .

وكذلك ، كما ذكر هو نفسه وكما ذكر الامام ابن جرير الطبرى فى مقدمة تفسيره الكبير ، كانوا يتحرَّجون من التفسير بالرأى المجرد ولا يذهبون اليه .

ولكن ما ينبغى لنا مع هذا أن نظن أن شيخ الاسلام حصر نفسه دائما وفى كل حال فى دائرة التفسير بالمأثور لا يعدُوها

مطلقا ؛ فقد كان رحمه الله عميقا فى فهم القــرآن وما فيه من أسرار وحِـكَم ، وما يؤخذ منه من تشريعات لهــا عللها التى يستنبطها ، وغاياتها التى يعمل عقله فى تعرُّفها ، الى غير ذلك كله من معانى القرآن ومراميه التى سنعرف ان شاء الله جانبا كبيرا منها عنــد بحث آرائه الفقهية والكلامية والاجتــماعية والسياسية .

ومن ثم ، يكون لنا أن نقرر أنه كان حقا يمنع تفسير القرآن « بالرأى المجرد » من غير علم ، الرأى الذى لا يسنده ــ من قريب أو بعيد ــ اشارة من قرآن أو حــديث أو قول مأثور ، ولكنه أعمل عقله فكان له فى فهم كتاب الله آراء قال بهــا عن علم وان لم تكن كلها مأثورة قبله .

ومهما يكن من اعتداد شيخ الاسلام بالعقل فى فهم معانى كلام الله ، فانه يحمل حملة شديدة صادقة على تفاسير المعتزلة والشيعة الرافضة والفلاسفة ومن اليهم من أهل الفرق الأخرى المبتدعة ، وعلى الطرق التى اتبعوها فى التفسير .

فان من هؤلاء « قوما اعتقدوا معانى ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها ، ومنهم قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب ؛ من غير نظر الى المتكلم بالقرآن ، والمنزَّل عليه ، والمخاطب به » ، ومن ثم كان خطؤهم وضلالهم جميعا فى كثير مما ذهبوا اليه (1)

---

(1) راجع أيضا المقدمة فى أصول التفسير ، ص ٣٥ وما بعدها .

ومن باب التطبيق ، أشار الى تفسير الكشاف للزمخشرى الذى يمثل رأى المعتزلة ، ثم ذكر أمثلة غير قليلة لتفاسير الشيعة الرافضة الباطلة ، كقولهم : « تبَّت يدا أبى لهب » وهما أبوبكر وعمر ، و « ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » أى عائشة ، و « مرَج البحرين » عليا وفاطمة ، و « اللؤلؤ والمرجان » الحسن والحسين !

ثم يقول بعد ذلك : « وفى الجملة من عدَل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم الى ما يخالف ذلك كان مخطئا فى ذلك ، بل مبتدعا ... فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم ، فقد أخطأ فى الدليل والمدلول جميعا » .

ويذكر أن من أعظم أسباب الاختلاف فى التفسير البدع الباطلة التى دعت أهلها الى أن حرّفوا الكلم عن مواضعه ، وفسَّروا كلام الله ورسوله بغير ما أريد به ، وتأوّلوه على غير تأويله [1] .

## ب ـ فى علم الكلام

فى هذا العلم نجد واضحا كل الوضوح تطبيق الشيخ رحمه الله لمنهجه العام فى اثبات العقائد الدينية ، مثل وجود الله وحدوث العالم عنه ، ووجوب صفات الكمال ، وصلة العبد بربه وما يجب الايمان به من القضاء والقدر ، الى غير ذلك من العقائد

---

(١) المقدمة فى أصول التفسير ص ٤١ .

التى لا يبيّنها ولا يستدلُّ لها الا بالقرآن والسنة ، مع الميل والاستئناس بالصحيح من آثار السلف الصالح .

وهو بذلك يُبعد عن هذا العلم كل ما أدخله فيه رجاله من العناصر الفلسفية ، ولهذا ينتقدهم بشدة كما ينتقد المناطقة والفلاسفة ومنهم الغزالى ؛ لأنهم أدخلوا فى أصول الدين ما لم يأذن به الله العليم الحكيم ، وأوقعوا الناس فى شبهات وضلالات جعلتهم ينحرفون عما جاء به كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

انه يذكر فى بعض كتبه (١) أن الرسول بيَّن أصول الدين الحق ( وهذه الأصول هى موضوع علم الكلام ) الذى أنزل به كتابه أحسن بيان ، وأنه دل الناس وهداهم الى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التى بها يعلمون اثبات ربوبية الله ووحدانيته وصفاته ، وصدق رسوله ، وغير ذلك مما يُحتاج الى معرفته ، وكان بيانه لذلك بالأدلة النقلية السمعية والأدلة العقلية أيضا فى مواطن الحاجة .

ثم يقول بعد هذا : « بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم الى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين ، وهؤلاء المغالطون ( يريد رجال علم الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم ) الذين أعرضوا عما فى القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا — اذ صنفوا فى أصول الدين —

---

(١) هو كتاب معارج الوصول الى معرفة ان أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ، وقد أشرنا فيما سبق الى هذا الكتاب .

أحزابا يتكلمون فى جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل ... » [١].

ولذلك تراه فى رسالته المسماة « العقيدة الواسطية » يشرح ما يجب الايمان به من العقائد الدينية ، ويتكلم عنها وعن أدلتها باجمال ، ولا يلجأ فيما يقول الا الى الكتاب والسنة ؛ سواء فى هذا الايمانُ بالله وصفاته ، والايمان بكتابه واليوم الآخر وأحواله ، والايمان بقضاء الله وقدره ، والايمان بكرامات الأولياء وشفاعة الرسول .

ونراه فى رسالة أخرى يبين بشىء من التفصيل كيفية الاستدلال لثبوت صفات الكمال لله من القرآن ، فهو يأتى ببعض آيات هذا الكتاب العزيز ، ونذكر من باب التمثيل هذه الآيات [٢] :

١ — قوله تعالى « أفمن يخلُق كمن لا يخلُق ، أفلا تذكَّرون » ! فبيَّن الله هنا أن الخلق صفة كمال ، وأن الذى يخلق أفضل من الذى لا يخلق ، وأن من عدَل هذا بهذا فقد ظلم .

٢ — وقال : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء ، ومن رزقناه منّا رزقا حسنا فهو يُنفق منه سرا وجهرا ،

---

(١) راجع ص ٤ من الكتاب المذكور .

(٢) راجع رسالة « تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال » ، فى مواضع مختلفة .

هل يستوون ؟ » فبيَّن أن كونه مخلوقا عاجزا صفة نقص ، وأن القدرة والملك والاحسان صفة كمال ، وأنه ليس هذا مثل هذا ؛ وهذا لله ، وذاك لما يُعبد من دون الله .

٣ — وقال : « ضرب لكم مثلا من أنفسكم ؛ هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ؟ كذلك نفصِّل الآيات لقوم يعقلون » .
يقول الله تعالى اذا كنتم ترضَوْن بأن يشارك المملوك مالكه لما فى ذلك من النقص والظلم ، فكيف ترضون ذلك لى وأنا أحق بالكمال والغنى منكم ! وهذا يبين أنه أحق بكل كمال من كل أحد .

٤ — وقال حكاية لقول سيدنا ابراهيم عليه السلام لأبيه : « يا أبتِ ، لم تعبدُ ما لا يسمع ولا يُبصر ولا يُغنى عنك شيئا » ! فدلَّ على أن السميع والبصير والغنىَّ أكمل ، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك ، ومثل هذا فى القرآن متعدد وكثير .

وهكذا يخلص لشيخ الاسلام الاستدلال من القرآن على ثبوت صفات الكمال لله تعالى ، وعلى تنزُّهه عن كل صفات النقص ، مبتعدا عما سلكه المتكلمون والفلاسفة فى هذه العقائد وناقدا لهم أشد النقد .

وكذلك نراه يسير على المنهج الصحيح فى رسالة أخرى خصَّصها أيضا لصفات الله وعُلُوُّه على خلقه ، وهى كسابقتها

جواب عن استفتاء رُفع اليه [١] .

يفيض شيخ الاسلام فى الاجابة عن هـذه المسألة المهمة الدقيقة ، مسألة عُلُوُّ الله تعالى على خلقه ، ويستدل لاثبات هذه الصفة من القرآن والحديث والآثار الصحيحة المروية عن الصحابة ومن اليهم ، وهو يقول فى ذلك ما نصه :

« وجوب اثبات العلو لله تعالى ونحوه يتبين من وجوه [١]

أحدها : أن يقال ان القرآن والسنن المستفيضة المتواترة ، وكلام السابقين والتابعين ، بل وسائر القرون الثلاثة ، مملوء بما فيه من اثبات العلو لله على عرشه بأنواع من الدلالات ، ووجوه من الصفات ، وأصناف من العبارات .

تارة يخبر أنه خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، وقد ذكر الاستواء على العرش فى سبعة مواضع ؛ وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها اليه ، كقوله تعالى : « بل رفعه الله اليه » ...

وتارة يخبر بنزولها منه أو من عنده ، كقوله تعالى: « والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه مُنَزَّل من ربك بالحق » ، « قل نزّله روح القُدُس من ربك بالحق » ... وتارة يخبر بأنه فى السماء ، كقوله تعالى : « أأمِنتم من فى السماء أن يخسَف بكم

---

(١) نشرت هذه الرسالة فى الجزء الاول من « مجموعة الرسائل والمسائل » فى سنوات مختلفة .

(٢) نكتفى هنا بذكر بعض ما أورده فى الوجه الاول ، ص ١٩٤ وما بعدها من المجموعة ج ١ .

الأرض ... ، أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا » ؟ وكذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ألا تأمنوننى وأنا آمين من فى السماء » ! وقال للجارية : « أين الله » ؟ قالت : فى السماء ، قال : « أعتقها فانها مؤمنة » .

وبعد أن أورد الشيخ رحمه الله هذه النصوص وأخرى من أمثالها ، قال انه لا يخلو الأمر من أن يكون الحق هو ماتضافرت عليه هذه النصوص من علو الله على خلقه ، أو أن يكون الحق هو نفى ذلك ونقيضه .

فان كان نفى هذا هو الحق ، فان من المعلوم أن القرآن لم يبين هذا نصا ولا غير نص ، ولا الرسول ، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ، ولا يمكن أن ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفى ذلك أو أخبر به ، وأما ما نقل من الاثبات عن هؤلاء فأكثر من أن يحصى أو يحصر ؛ واذن يكون الحق هو اثبات صفة العلو ، لأن الحق لا يخرج عن أحد النقيضين كما قلنا .

ولكن لنا ولغيرنا أن يتساءل : ما حقيقة أو كيفية استواء الله تعالى على العرش ، وكيف يكون فى السماء وتعرج اليه الأشياء وتنزل من عنده ؟ وذلك ما يشعر بالتجسيم أو التشبيه على الأقل ؛ فهلا يجب تأويل هذه الآيات والأحاديث على أى نحو من أنحاء التأويل ، أى بما يدل على أن المراد بالعلو فيها هو علوه تعالى فى المكانة مثلا ؟

هنا يذكر ابن تيمية أن هذا التأويل المجازى لا يمكن القول

به ، فانه « معلوم باتفـاق العقلاء أن المخاطِب المبين اذا تكلم بمجاز فلا بدّ أن يقرن بخطابه ما يدل على ارادة المعنى المجازى .

فاذا كان الرسول المبلّغ المبين الذى بيّن للناس ما نزّل اليهم ، يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضـاه ، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذى لم يُرَد لاسيما اذا كان باطلا لا يجوز اعتقاده فى الله » [1] .

يريد الشيخ رحمه الله بذلك أن يقول بأنه ليس فى هـذه الآيات والأحاديث وأمثالها قرينة تصرفها عنظواهرها ، وترشدنا الى وجوب تأويلها مجازيا .

واذن ، يكون الواجب أن نؤمن ــ كما قال فى العقـيدة الواسطية ــ بما وصف الله به نفسه فى كتابه ، وبما وصـفه به رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ، مع الايمان بأنه تعالى ليس كمثله شيء كما جاء فى كتابه الكريم ، وهذا هو ما ذهب اليه رجال السلف الصالح ، وفى ذلك يقول بعضهم : الاستواء معقول ( أو معلوم ) ، والكيف مجهـول ، والسؤال عنه بدعة .

هذا ، ونجد شيخ الاسلام سلفيا تماما فى الاستدلال على سائر العقائد الأخرى ؛ مثل أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه تعالى تكلم به حقيقة ؛ وأن المؤمنين يرون الله يوم القيامة ، ثم بعد دخول الجنة ، عيانا بأبصارهم على الكيفية التى يشاؤها

---

(١) مجموعة الرسائل ، جـ ١ : ١٩٦

جلّ شأنه ؛ وكذلك عقيدة الايمان بفتنة القبر وعذابه ونعيمه ، وما يكون بعد البعث من أحوال الدار الأخرى من حساب يتلوه ثواب أو عقاب [1]

وبعد ، تلك مثل تطبيقية ترينا أن شيخ الاسلام ابن تيمية سار فى علم الكلام على المنهج العام الذى أنار له طريق البحث فى كل العلوم التى تناولها بالدراسة والبحث ، هو المنهج السلفى لم يحد عنه قيد شعرة .

## جـ ـ فى الفقه وأصوله

تكلمنا فيما سبق من هذا الباب عن اعتماد شيخ الاسلام فى الفقه على الكتاب والسنة أولا ، ثم عن اعتباره الاجماع الحق ـ اجماع الأمة ـ والقياس الصحيح ، من أصول الفقه ، على أنه يرجعهما الى الكتاب والسنة لأنهما الأصلان المقدسان فى كل حال .

كما ذكر أنه رحمه الله كان يعمل العقل فى مجاله ، ولا يرضى التعصب والجمود ، بل لا يذهب الى ما يذهب اليه من الآراء الفقهية أو الكلامية الا عن دليل ، ولا يبالى بعد ذلك أن يخالف غيره من الفقهاء الماضين أو المعاصرين ؛ واستشهدنا لهذا برأيه

---

(١) راجع فى هذا كله العقيدة الواسطية ص ٢١ وما بعدها ، وراجع فى كلام الله بصفة خاصة « كتاب مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم » مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ ، وهو كتاب كبير فى ١٦٥ صفحة .

فى الحرية فى العقود والشروط ، ما دام لا يعارض شيء منها نصا محكما من كتاب الله أو حديثا من أحاديث رسوله الصحيحة .

والآن نأخذ فى الاتيان بشيء من آرائه الفقهية يتبين فيهـا عناصر ذلك المنهج السديد الذى اتبعه ، والذى نراه ماثلا فى آرائه الفقهية وغيرها . وهذه النماذج ـ ماعـدا واحدا فقط منها ـ أخذناها من مختصر فتاويه المصرية ، تاركين بحث فتاويه الكاملة الى القسم الثانى من هذا الكتاب .

١ — يذكر فى حكم الهـدية لمن يتولى عملا من الأعمال العامة ، أن من أهدى شيئا لواحد من هؤلاء لينال ما لا يحق له كان ذلك حراما على المهدِى والمهدَى له ، وهى من الرشوة التى قال فيها الرسول صلى الله عليه وسلم : « لعن الله الراشى والمرتشى » .

أما اذا فعل هذا ليكف ظلمه عنه أو ليعطيه حقه الواجب ، فهذه الهـدية تكون حراما على الآخذ ، وجاز للدافع فيها أن يدفعهـا ، كما قال النبى صلى الله عليـه وسلم : « انى لأعطى أحدهم الهدية فيخرج بها نارا يتأبَّطها » ، قيل : يا رسول الله ، فلم تعطيهم ؟ قال : « يأبون الا أن يسـألونى ، ويأبى الله لى البخل » .

وهذا هو الحكم فى الهدية للشفاعة ؛ مثل أن يشفع لرجل عند ولى أمر فى أن يرفع عنه مظلمة ، أو يوصل اليه حقه ، أو يولّيه ولاية يستحقها ... فهذه أيضا لايجوز فيها قبول الهدية ،

ويجوز للمهدى أن يبذل ما يتوصل به الى أخذ حقه أو دفع الظلم عنه .

هذا هو المنقول عن السلف والأئمة الأكابر ، وقد رخّص فيه بعض المتأخرين من الفقهاء ، وجعل هذا من باب « الجعالة » ، وهو مخالف للسنة وأقوال الصحابة رضى الله عنهم والأئمة ، فهو غلط .

وذلك لأن مثل هذا العمل من المصالح العامة التى يجب القيام بها فرض عين أو فرض كفاية ، ومتى سُوّغ أخذ الجُعل على مثل هذا لم ينل غير الباذل حقه ولم يرتفع الظلم عنه (١) .

٢ — من المعروف أن من قتل نفسا عمدا بغير حق عليه القَوَد ، ولكن ما الحكم فيمن لم ير طريقا لاسترداد ما سُرِق منه الا بقتل السارق فقتله عمدا ؟ هنا يقول الشيخ رحمه الله تعالى :

« ومن نزل مكانا فجاء لص سرق قماشه ، فلحق السارق فضربه بالسيف فمات، وكان هذا هو الطريق فى استرجاع ما مع السارق ، لم يلتزم الضارب بشىء ؛ فقد روى عن عمر رضى الله عنه أن لصا دخل داره فقام اليه بالسيف ، فلولا أنهم ردوه عنه

---

(١) مختصر الفتاوى المصرية ، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩ م ، باشراف الشيخ عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية حين ذاك ، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩

لضربه بالسيف . وفى الصحيحين : « من قتل دون ماله فهو شهيد » [1] .

٣ — ومثال آخر ذكره بعد المثال السابق بقليل ، وهو أن من كذب على رجل حتى ضرب وأهين وحبس يجب عقابه عقوبة تردعه وأمثاله ، بل جمهور السلف يوجبون القصاص فى مثل ذلك ؛ فمن ضرب غيره أو جرحه بغير حق ، فانه يفعل به كما فعل ، وفى هذا قال عمر رضى الله عنه :

« أيها الناس ، انى لم أبعث عمالى اليكم ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم ؛ ولكن ليعلموكم كتاب الله وسنة نبيكم ويقسموا بينكم فيئكم ، فلا يبلغنى أن أحدا ضربه عامله بغير حق الا أقدته . فراجعه عمرو بن العاص ( كان والى مصر حين ذاك ) فى ذلك ، فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقاد من نفسه .

٤ — بينا ونحن نتكلم عن العصر الذى عاش فيه ابن تيمية ، أنه كان عصرا مليئا بأصحاب المقالات والمذاهب والطوائف المختلفة ، وأن من هذه الطوائف طائفة « النصيرية » التى كانت تزعم الاسلام ولا تعمل به ، فكان من الطبعى أن يرى الشيخ وجوب قتالهم الذى اشترك بنفسه فيه ، وأن يصدر فتوى شرعية فيهم وفى أمثالهم .

ولهذا نجده يقول : « ويجوز ، بل يجب باجماع المسلمين

---

(١) نفس المرجع ص ٤٦٦

قتال كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الاســلام الظاهرة المتواترة ؛ مثل الطائفة الممتنعة عن اقامة الصلوات الخمس ، أو عن أداة الزكاة ، أو عن الصيام المفروض ، ومثل من لا يمتنع عن سفك دماء المسلمين وأخذ أموالهم بالباطل ...

فهؤلاء يجب قتالهم كما أمر رســول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بقتــل الخوارج مع كون الصــحابة كان أحدهم يحقر صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم ، فقاتلهم على رضى الله عنه » [1].

٥ — ونذكر أخيرا من مختصر الفتاوى المصرية هذا المثال . وهو خاص بضروب من الرياضة البدنية ( كالمسابقة والمصارعة ) التى تعين على تربية الناشئة والمجتمع تربية طيبة [2] .

انه يبــدأ الكلام بذكر أن الأعمــال التى تكون بين اثنين فصاعدا ، وفيها يطلب كل منهما الغَـلَب لنفسه ، ثلاثة أصناف ، وهى :

( ا ) صنف أمر به الله ورسوله كالسّباق بالخيل ، والرمى بالنّبل ونحوه من آلات الحرب ؛ لأنه مما يعين على الجهاد فى سبيل الله .

---

(١) المختصر ٤٦٨ ـ ٤٦٩ ؛ وكانت الطائفة النصيرية تنزل بجبال الدروز من بلاد الشام وغيرها ، ويتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل البيت وان كانوا فى الحقيقة غير مؤمنين ؛ المختصر ص ٤٧٣

(٢) راجع ص ٥٢٥ وما بعدها ، فهى فتوى فيها بحث طويل قيم .

(ب) الثانى ما نهى الله ورسوله عنه بقوله تعالى : « انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » ، ومَحطُّ الاستدلال هنا هو الميسر ونحوه .

(جـ) والثالث ما هو مباح لعدم المضرّة الراجحة ، وليس مأمورا به أمر وجوب لعدم احتياج الدين اليه ، كالمصارعة والمسابقة على الأقدام ونحوه ، فهذا مباح اذا خلا عن مفسدة راجحة ، وقد صارع النبى وسابق وكان أصحابه يتسابقون بحضرته على أقدامهم .

ثم أخذ بعد ذلك فى بحث طويل عن اختلاف الفقهاء فى جواز أو تحريم أن يكون فى هذا جُعْل للسابق الفائز فبعضهم وهو أبو حنيفة ، أجاز هذا بشرط ، والجمهور على عدم الجواز مستندين الى حديث للرسول صلى الله عليه وسلم ، ولأن ذلك يكون من باب الميسر الذى حرمه الله فى كتابه ؛ ولكنه رحمه الله مال الى الجواز مبيِّنا أن ذلك ليس من الميسر الذى حرمه الله تعالى ، والله أعلم .

٦ — ونختم الأمثلة التطبيقية بهذه المسألة : هل من شرط جواز المسح على الخفّين أن يكون الخُفُّ غير مخرّق حتى لا يظهر شىء من القدم ؟ ، وهل للتخريق حد ؟ ، وما هو القول الراجح بالدليل كما قال تعالى : « فان تنازعتم فى شىء فردُّوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » .

وذكر الشيخ رحمه الله أن فى المسألة قولين مشهورين

للعلماء ، فمذهب مالك وأبو حنيفة أنه يجوز المسح على ما فيه خرق يسير مع اختلافهم فى حدّ ذلك ، واختار هذا بعض أصحاب ابن حنبل ، ومذهب الشافعى وأحمد وغيرهما أنه لا يجوز المسح الا على ما يستر جميع محل الغسل .

ويقول أصحاب هذا القول الثانى انه اذا ظهر بعض القدم فرض غسل ماظهر ومسحُ مابطن ، فيلزم اذن الجمع بين الأصل والبدل وهذا لا يجوز ؛ لأن على المرء أن يغسل القدمين ، أو أن يمسح على الخفين .

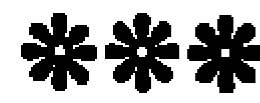
ولكن ابن تيمية يذهب الى أن القول الأول أصح ، وهو قياس مذهب الامام ابن حنبل ؛ وذلك بأن السنة القوليه والعملية أجازت المسح على الخفين مطلقا دون اشتراط أن يكونا ساترين لكل القدمين ، فضلا عما هو معروف من العفو عن ظهور يسير العورة وعن وجود يسير النجاسة .

ومن هذا قول صفوان بن عسّال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنا سَفْرا أو مسافرين ألا ننزع أخفافنا ثلاثة أيام ولياليهن الا من جنابة ، ولكن لا تنزع من غائط وبول ونوم .

وقد استفاض عن الرسول فى الصحيح أنه ، صلى الله عليه وسلم ، مسح على الخفين ، وتلقّى عنه أصحابه ذلك ، فأطلقوا القول بجواز المسح على الخفين ، ونقلوا عنه أيضا أمره بذلك مطلقا ... ومعلوم أن الخفاف فى العادة لا يخلو كثير منها عن

فتق أو خرق ، ولا سيما مع تقــادم عهدها ، وكان كثــير من الصحابة فقراء لم يكن يمكنهم تجديد ذلك ...

فلمــا أطلق الرســول الأمر بالمسح على الخفاف مع علمه بما هى عليه فى العادة ، ولم يشترط أن تكون سليمة من العيوب ، وجب حمل أمره على الاطلاق ، ولم يجــز أن يقيَّد كلامه الا بدليل شرعى . وكان مقتضى لفظه أن كل خف يلبســه الناس ويمشون فيه عادة فلهم أن يمســحوا عليه ، وان كان مفتوقا أو مخروقا من غير تحديد لمقدار ذلك ، فان التحديد لا بد له من دليــل [1].



وأخيرا ، بهذه الأمثلة التى ترينا أن شيخ الاسلام كان أمينا فى تطبيق منهجه العام فى الفقه ، أمانته فى تطبيقه فى سائر العلوم ، انتهينــا من القسم الأول من هذا الكتاب ، وهو القسم الذى قصرناه على بحث عصره وحياته ومنهجه ، ولننتقل بعد ذلك الى القسم الثــانى الذى نقصره على فقهــه وآرائه الاجتمــاعية والسياسية وغير ذلك من مختلف الآراء التى ذهب اليها .

(1) مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، جـ ١ ص ٢٥٧ — ٢٥٨ طبع مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

# القسم الثانى

# آراؤه فى الدين والحياة

# الباب الأول

# فى الفقه وأصوله

يراد اصطلاحا بكلمة « الدين » هنا كل ما شرعه الله للمسلمين بالقرآن الكريم أو بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فهو لهذا يشمل أصول الدين أو علم الكلام ، والفقه الذى يجب أن تنزل على أحكامه فى العبادات والمعاملات على اختلاف ضروبها ، والأخلاق التى ينبغى أن نسير عليها لنكون حقا خير أمة أخرجت للناس ؛ والدين بهذا المعنى العام يسمى شريعة أيضا ، كما يسمى كذلك ملة .

وفى هذا ، نجد محمد على التهانوى يقول وهو يتكلم عن الشريعة : « الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التى جاء بها نبى من الأنبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا وسلم ؛ سواء أكانت متعلقة بكيفية عمل ، وتسمى فرعية وعملية ، ودُوِّن لها علم الفقه ؛ أم بكيفية الاعتقاد ، وتسمى أصلية واعتقادية ، ودُوِّن لها علم الكلام ؛ ويسمى الشرع أيضا بالدين والملة »(1).

ولذلك نريد بآرائه فى الدين آرائه فى الفقه ، وفهم القرآن

---

(1) كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة شريعة ، المجلد الأول ص ٨٣٥ ، طبعة الآستانة سنة ١٣١٧ هـ .

وتفسيره وعلم الكلام والفلسفة . كما نريد بآرائه فى الحياة ، الآراء الاجتماعية والسياسية التى ذهب اليها وعمل على الأخذ بها فى الحياة العامة للمجتمع والأمة .

ومن مجموع هذا وذاك ، تتكون أبواب هذا القسم الثانى من الكتاب ، وسنتناول مباحث كل باب منها على نحو وسط بين الايجاز والاطناب ، ومن الله التوفيق .

***

## ١ ـ اصول الفقه

لكل فقيه من الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة أصول يرجع اليها فى استنباط الأحكام ، وابن تيمية رحمه الله لم يكن صاحب مذهب عرف به كغيره من أولئك الأئمة ، ولكنه مع اجتهاده كان حنبليا ، ولذلك كانت أصوله فى الفقه هى فى جملتها أصول مذهب الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه .

وقد كانت هذه الأصول التى اعتمد عليها الامام ابن حنبل فى فقهه وفتاويه ، على ما يذكره أبو عبد الله محمد بن أبى بكر المعروف بابن القيّم ( توفى سنة ٧٥١ هـ ) [١] ، خمسة أصول وهى :

النص من الكتاب والحديث ، فمتى ظفر بنص فى المسألة أفتى بموجبه دون التفات الى ما خالفه ، ولا الى من خالفه ولو

---

(١) راجع اعلام الموقعين جـ ١ : ٢٣ وما بعدها ، طبعة محمد منير الدمشقى .

كان من كبار الصحابة ؛ ولهذا لم يلتفت الى قول معاذ ومعاوية من الصحابة بتوريث المسلم من الكافر ، عند ما صح عنده الحديث المانع من التوارث بينهما بسبب اختلاف الدين .

وعند عدم النص يلجأ الى فتوى الصحابى ، فاذا وجد لبعض الصحابة فتوى لا يعرف لها منهم مخالفا لم يتجاوزها الى رأى آخر ، دون أن يدعى أن ذلك اجماع بل يقول تورعا مايفيد أنه لا يعلم شيئا يعارض هذه الفتوى .

واذا تعددت الآراء من الصحابة فى المسألة الواحدة ، كان يلجأ الى اختيار أقربها الى كتاب الله وسنة رسوله ، بمعنى أنه لا يخرج عن رأى من هذه الآراء ، ولهذا كان يتوقف أحيانا عن الفتوى اذا لم يجد مرجعا لأحد تلك الآراء .

وبعد ذلك ، كان يرجع الى الحديث المرسل أو الضعيف مرجحا له على القياس ، ما دام ليس هناك أثر آخر يدفعه ، ولا قول صاحب ولا اجماع على خلافه .

وأخيرا ان لم يجد شيئا من الأصول الأربعة المتقدمة ، لجأ الى القياس فاستعمله للضرورة .

ومن ذلك نرى أن ابن حنبل رضى الله عنه كان رجل نص وأثر أكثر منه رجل فقه وقياس ، وهكذا كان الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى ، وان كان له فى بعضها نظر خاص أو زيادة فى البيان والتفصيل ؛ اذ يذكر أن طرق الأحكام الشرعية التى تتكلم عنها فى أصول الفقه ، هى باجماع المسلمين الكتاب ،

والسنة على اختلاف أنواعها ، والاجماع ، والقياس ، والاستصحاب ، ثم المصالح المرسلة .

وسنتكلم عن كل من هذه الأصول باجمال ، لنتبين ما يريده شيخ الاسلام بكل منها ، ولنعرف المعين الضخم الذى استقى منه تراثه الفقهى الجليل[1] .

**الكتاب والسنة :**

أما كتاب الله فلم يختلف أحد من المسلمين فى أنه الأصل الأول للاسلام عقائده وتشريعاته ، وأخلاقه وآدابه ، وأما السنة فهى الأصل الثانى بعد القرآن بالاجماع أيضا ، ويذكر الشيخ رحمه الله أنها فى هذه الناحية أنواع ثلاثة :

النوع الأول هو السنة المتواترة التى تفسر القرآن ولا تخالف ظاهره ؛ مثل ما جاء منها فى عدد صلوات اليوم والليلة ، وعدد ركعات كل صلاة ، ومقدار نصاب الزكاة فى أنواع الأموال المختلفة ، ومناسك الحج والعمرة وكيفية أدائهما ، وغير ذلك كله من الأحكام التى بينتها السنة ، ولم تعلم الا بها .

والنوع الثانى منها هو ما لا يفسر القرآن أو يقال يخالف ظاهره فى شىء ، ولكنه أتى بحكم جديد ؛ مثل السنة التى جاءت فى تقدير نصاب السرقة ، ورجم الزانى ، وما شاكل ذلك من السنن التى جاءت بأحكام غير منصوص عليها فى القرآن ولا تخالف ظاهره مطلقا .

---

(١) راجع : قاعدة فى المعجزات والكرامات ، ص ١٩ وما بعدها .

ومن البدهى أن السنة التى من النوع الأول تكون حجة فيما جاءت به ، اذ أنها متممة لما جاء به القرآن من التشريعات التى جاء بها الدين ؛ وكذلك النوع الثانى يجب العمل به الا عند الخوارج أو بعضهم ، وهو فى هذا يقول عن هـــذا النوع من السنة :

« فمذهب جميع السلف العمل بها أيضا ، الا الخوارج ، فان من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنة ( أى التى من هذا النوع ) حيث قال أولهم للنبى صلى الله عليه وسلم فى وجهه : هذه القسمة ما أريد بها وجه الله .

ويحكى عنهم أنهم لا يتتّبعونه صلى الله عليه وسلم الا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له ، وأما ظاهر القرآن اذا خالفه الرسول فلا يعملون الا بظاهره ، ولهذا كانوا مارقة مرقوا من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية .

وقال النبى صلى الله عليه وســلم لأولهم : « لقد خبْتَ وخسرتَ ان لم أعدل » ؛ فاذا جوّز أن الرســول يجوز أن يخون ويظلم فيما ائتمنه الله عليه من الأموال ، وهو معتقد أنه أمين الله على وحيه ، فقد اتبع ظالما كاذبا ... وقد ينكر هؤلاء كثيرا من السنن طعنا فى النقل لاردا للمنقول ، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم ؛ كالشفاعة ، والحوض ، والصراط ، والقدر ، وغير ذلك » [1] .

(١) رسالة المعجزات والكرامات ص ٢٠

والنوع الثالث من أنواع السنة هو أحاديث أو أخبار الآحاد التى وصلت الينا بروايات الثقات عن الثقات ، والمتلقات بالقبول ، ويعتبرها ابن تيمية حجة وأصلا من أصول الفقه ، ويجب تقديم العمل به على المصادر الأخرى التى تجىء بعده ، وفيها يقول :

« وهذه أيضا مما اتفق أهل العلم على اتباعها ، من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم ، وقد أنكرها بعض أهل الكلام ... وكثير من أهل الرأى قد ينكر كثيرا منها بشروط اشترطها [1] ومعارضات دفعها بها ووضعها .

كما يرد بعضهم بعضا ( أى من السنة ) لأنه يخالف ظاهر القرآن فيما زعم ، أو لأنه خلاف الأصول أو قياس الأصول ، أو لأن عمل متأخرى أهل المدينة على خلافه [2] ، أو غير ذلك من المسائل المعروفة فى كتب الحديث والفقه وأصول الفقه » .

وهكذا نرى ابن تيمية يشتد فى العمل بالسنة متى صحت ، وفى اعتبارها أصلا من أصول الفقه ولو كانت أخبار آحاد ، ولا يرد بعضها لأنها مثلا تخالف عموم القرآن أو ظاهره فى رأى البعض ، ولا يذهب مذهب أبى حنيفة ومالك فى ردهما لبعضها

---

(١) يريد أن بعض الفقهاء ، كالحنفية مثلا ، يعرضون احاديث الآحاد على القرآن ، ويقبلون منها ما كان متفقا معه ويردون ما لم يكن كذلك .

(٢) يشير بذلك الى أن السنة هى الأصل الثانى من أصول مذهب الامام مالك كما هو الأمر فى المذاهب الاخرى ، الا أنه — كما ذكر القاضى عياض بن موسى فى كتابه « المدارك » كان يترك من السنة « ما وجد الجمهور والجم الغفير من اهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه » ، وراجع الديباج المذهب ، ص ١٦

لهذا السبب ، أو لأنها تخالف ما عليه عمل أهل المدينة عند الأخير .

وان كثيرا من آى القرآن وأحاديث الرسول تؤيده فى المنهج الذى سلكه ، فالله تعالى يقول : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وليست طاعة الله الا العمل بكتابه ، كما أن طاعة الرسول تكون بالعمل بسنته الصحيحة .

والرسول صلى الله عليه وسلم يقول محذرا من ترك العمل بما صح عنه من السنة : « لا ألفينّ أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر بما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول : لا أدرى ! ما وجدناه فى الكتاب اتبعناه »[1] .

وبخاصة أن كثيرا من الأحكام الشرعية مأخوذ من السنة النبوية ، وكثيرا أيضا من هذه الأحكام التى ثبتت بالسنة هى فى الواقع تخصيص لظاهر القرآن وعمومه ، ومن هذا القبيل قوله تعالى : « حرّمت عليكم الميتة والدم » الآية ، فهى بنصها وظاهره عامة فى تحريم كل مَيتة ودم ، ولكن الرسول قال فى حديث له : « أحلّت لنا ميتتان السمك والجراد ، ودمان الكبد والطحال » ؛ فكان هذا الحديث مخصصا لتلك الآية العامة .

---

(١) الرسالة للامام الشافعى ص ١٥ ، إلمطبعة الاميرية بالقاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

**الاجماع :**

والاجماع طريق من طرق الأحكام التشريعية ، ولكنه يجىء بعد نصوص الكتاب والسنة بلا ريب ؛ والاجماع الذى عليه اتفاق عامة المسلمين ، والذى يعلمونه جميعا ، هو ما كان عليه الصحابة ، وأما ما كان بعد ذلك فالعلم به متعذر غالبا .

ولذلك يقول ابن تيمية فى رسالته عن المعجزات والكرامات : ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الاجماعات الحادثة بعد الصحابة ، واختلف فى مسائل منه ؛ كاجماع التابعين على أحد قولى الصحابة ، والاجماع الذى لم ينقرض عصر أهله حتى خانفهم بعضهم ، والاجماع السكوتى ، وغير ذلك .

كما يذكر فى احدى فتاويه : أن معنى الاجماع هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام ، واذا ثبت ذلك لم يكن لأحد أن يخرج عن اجماعهم ، فان الأمة لا تجتمع على ضلالة . ولكن كثيرا من المسائل يظن بعض الناس فيها اجماعا ولا يكون الأمر كذلك ، بل يكون القول الآخر أرجح فى الكتاب والسنة [1] .

وبعد هذا ، لابد للاجماع الذى يعتبر حجة وأصلا من أصول الفقه من سند من النصوص ؛ وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون من الأحكام الفقهية يكون منصوصا عليه من

---

(1) راجع المجلد الاول من مجموعة فتاويه الكبرى ، ص ٤٠٦ ، نشر فرج الله زكى الكردى بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

الرسول ، وقد بينه فى حديث له ، ولكن قد يخفى النص على بعض الناس فيستدل بالاجماع الذى علمه ، مع أنه لا توجد مسألة يتفق الاجماع عليها الا وفيها نص [1] .

ويأتى الشيخ رحمه الله بمسائل كثيرة ترى بادىء الرأى أن أحكامها ثبتت بالاجماع من غير نص عن الرسول فيها ، كما يقول بعض الفقهاء ، ولكنه بالبحث يظهر أن ثبوت هذه الأحكام هو بالسنة لا بالاجماع .

ومن ذلك مسألة المضـــاربة ؛ فانها ــ كما يقول ــ كانت مشهورة بينهم فى الجاهلية لا سيما قريش ، فان الأغلب عليهم كان التجارة ، وكان أصحاب الأموال يدفعونها الى العمال ، والرسول صلى الله عليه وسلم قد سافر بمال غيره قبل النبوة ، كما سافر بمال خديجة ، والعير التى كان فيها أبو سفيان ( هى العير التى جاء ذكرها فى غزوة بدر ) كان أكثرها مضاربة معه وغيره .

فلما جاء الاسلام أقرها الرسول ، وكان أصحابه يتاجرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك ، والسنة قوله وفعله وتقريره

---

(١) راجع فى هذا الامام ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ حيث يقول : « ولا يمكن ألبتة أن يكون اجماع من علماء الامة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » الاحكام فى أصول الاحكام جـ ٤ : ١٢٩

وراجع أيضا ما يذكره فى موضع آخر من هذا الكتاب ( جـ ٤ : ١٤٤ ، ٢٣٢ ) من أن الذى نحتاج اليه جميعا هو معرفة أحكام القرآن والسنة ، ففيهما غنية عن كل دليل آخر .

فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة [1]، وفى رأينا أن هذا استدلال جيد ، وفيه رد الأحكام الى أصولها الصحيحة الأولى .

ونستطيع أن نذكر هنا مثالا آخر ، وهو عقد السلم ، فان الفقهاء الأحناف مثلا يرون جوازه استحسانا على خلاف القياس لأن فيه بيع المعدوم ، ولكن الحق أنه ثابت بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فانه جاء والناس فى المدينة يتعاملون به ، فأقرهم عليه كما هو معروف .

وفى رأينا أن الأمر كما يقول ابن تيمية بعد ذلك بحق ، أى ان المسائل المجمع عليها قد تكون راجعة الى أن طائفة من الفقهاء المجتهدين لم يعرفوا فيها نصا فقالوا فيها باجتهاد الرأى الموافق للنص ، لكن كان النص عند غيرهم .

وابن جرير الطبرى مع طائفة من الفقهاء يقولون : بأنه لا ينعقد الاجماع الا عن نص عن الرسول ، مع قولهم بصحة القياس وحجيته ، ونحن لا نشترط أن يكونوا جميعا قد علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار ؛ ثم يقول : لكنا استقرينا موارد الاجماع فوجدنا كلها منصوصة ، وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة .

هذا ، ومن الطبعى أن تكون المسائل المجمع عليها قليلة فى رأى ابن تيمية ، بعد ما رأيناه يشترط لحجية الاجماع أن يكون اجماعا من علماء المسلمين كافة فى عصر من العصور ، ثم أن

---

(١) راجع « معارج الوصول » ص ٢٠ — ٢١ .

يكون سنده نصا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ ولهذا نجده ينكر القول بأن الاجماع هو المستند الذى يرجع اليه أكثر مسائل الشريعة الاسلامية ، فيقول :

« ومن قال من المتأخرين ان الاجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله ؛ فانه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج الى ذلك ، وهذا كقولهم ان أكثر الحوادث يحتاج فيها الى القياس لعدم دلالة النصوص عليها ، فانما هو قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام .

وقد قال الامام أحمد رضى الله عنه انه ما من مسألة الا وقد تكلم فيها الصحابة أو فى نظيرها ؛ فانه لما فتحت البلاد وانتشر الاسلام ، حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة ، وانما تكلم بعضهم بالرأى فى مسائل قليلة ، والاجماع لم يكن يحتجُّ به عامتهم اذ هم أهل الاجماع فلا اجماع قبلهم .

لكن لما جاء التابعون كتب عمر الى شريح : اقض بما فى كتاب الله ، فان لم تجد فبما فى سنة رسول الله ، فان لم تجد فبما قضى به الصالحون قبلك ، وفى رواية فبما أجمع عليه الناس ... وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر ؛ قدم الكتاب ، ثم السنة ، ثم الاجماع .

وكذلك ابن عباس كان يفتى بما فى الكتاب ، ثم بما فى السنة ، ثم بسنة أبى بكر وعمر لقوله صلى الله عليه وسلم : اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر .

وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس ، وهم

من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء ؛ وهذا هو القضاء ، وهذا هو عين الصواب »[1] .

بقي بعد ذلك أن نعرف رأى ابن تيميـة فيما اذا تعارض الاجماع مع نص عن الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ هل يؤخذ بالاجماع ويكون ناسخا للنص ؟ أو يجب حينئذ ترك الاجماع والأخذ بالنص ؟

هنا نراه يخطّىء من قال من المتأخرين بأنه ان وجد نص يخالف الاجماع ، اعتقد أن هذا النص قد نسخ بنص آخر لم يبلغه ، بل قال بعضهم ان الاجماع هو الذى نسـخه ؛ ومعنى هذا أو ذاك وجوب الأخذ بالاجمـاع مع مخالفته للنص الذى ظهر .

ثم يقرر بعد هذا أن الصواب هو غير ذلك ، وهو ما كان عليه‌السلف ؛ «وذلك لأن الاجماع اذا خالفه نص فلابد أن يكون مع الاجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ . فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ ، فهذا مالا يوجد قط ، وهو نسبة الأمة الى حفظ ما نهيت عن اتباعه واضاعة ما أمرت باتباعه ، وهى‌معصومة عن ذلك » ، كما قال فى رسالة معارج الوصول .

ويختم هذه الرسالة بتأكيد أن السنة لا تنسخ الكتاب ،

---

(١) معارج الوصول ، ص ٤٣

وأن السنة لا ينسخها اجماع ، وأن الاجماع الصحيح لا يعارض كتابا ولا سنة .

**القياس :**

وتجىء مرتبة هذا الأصل بعد الاجماع ، لكنه القياس الصحيح الذى يطابق النص ، وأثر الاحتجاج به فى استنباط الأحكام الشرعية عن بعض الصحابة ، وأقر الرسول صلى الله عليه وسلم من ذهب اليه فى حياته ، وذلك كما فعل مع معاذ بن جبل حين أراد ارساله الى اليمن وسأله كيف يقضى اذا عرضت له قضية .

ولأن من الصحابة من عمل بالقياس ، نرى ابن تيمية يقول : « وقد روى عن على وزيد أنهما احتجا بقياس ؛ فمن ادعى اجماعهم على ترك العمل بالرأى والقياس مطلقا فقد غلط ، ومن ادعى أنه من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم الا بالرأى والقياس فقد غلط ، بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم » الى آخر ما قال [1] .

والقياس المعتبر عند ابن تيمية هو القياس الصحيح دون الفاسد ، وهو الذى جاءت به شريعة الله ورسوله ، هذه الشريعة التى جمعت فى الحكم بين المتماثلين وفرقت بين المختلفين ، وذلك انما يكون بطريق القياس فى المتماثلين فى العلة دون المختلفين فيها .

---

(١) معارج الوصول ص ٢٢ ــ ٢٣

ويذكر الشيخ رحمه الله فى أول رسالته عن القياس [1] صورتين للقياس الصحيح ، وهما :

( ا ) أن تكون علة الحكم التشريعى فى الأصل موجودة فى الفرع ، من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها .

(ب) القياس بالغاء الفارق بين الصورتين ، أى الأصل والفرع ، أى ألا يكون بينهما فرق مؤثر فى الشرع .

ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه ؛ بل اذا جاءت الشريعة فى بعض الأمور بحكم يخالف حكم نظائره ، « فلابد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره ( أى فى الحكم ) ، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ... فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس ، فانما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه ، وليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر » .

***

ولعل ابن تيمية يشير بذلك الكلام الى مشكلة كبيرة ثارت قبله وبعده ، ولاتزال تثور بين الفقهاء حتى اليوم على مانعتقد ، وقد لمسنا نحن هذه المشكلة فى كتاب ظهر لنا منذ سنوات [2] .

---

(1) هى القياس فى الشرع الاسلامى ، طبع المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ، وهى مرجعنا الأول فيما نذكره عن ابن تيمية فى هذا الأصل .

(2) راجع المدخل لدراسة الفقه الاسلامى ، ص ١٨٥ - ١٨٧ ، من الطبعة الاولى بمطبعة دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م .

ان النظّام ومن تبعه من المعتزلة يقولون بأن من الحق أن العقل يقتضى التسوية فى الحكم بين المتماثلات ، والتفرقة فيه بين المختلفات ، ولو اطرد الأمر كذلك فى الشريعة كان القياس أمرا يدعو اليه العقل .

ولكن الشارع نراه يفرق فى الحكم بين الأمور المتماثلة[1] ، وقد يسوّى بين أمور مختلفة [2] ، وهذا على خلاف قضية العقل ، واذن ، لا يكون العقل مجوّزا للقياس .

وبعد هؤلاء المتكلمين ، نجد ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ يشتدُّ جدا فى رفض القياس ، اكتفاء بالقرآن والسنة ، واستدلالا لمذهبه الظاهرى وتقبيحا لمذهب معارضيه . وقد بسط ذلك كله فى كتابه « الاحكام » ، ورد على خصومه ردودا لم تخلُ من حدة لسانه وشديد نقده ومرير تهكّمه .

انه يرى أن من قال بالقياس فى الشريعة قد تعدى حدود الله وقفا ما لا علم له به ، وقال فيها برأيه ، ما دام لديه كتاب الله وسنة رسوله وفيهما كل غُنْيَة اذا عرفنا كل ما فيهما من الأحكام ، ولهذا لم يقل صحابى قط بالقياس .

وأما كتاب عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، الى أبى موسى الأشعرى حين بعثه قاضيا الى اليمن ، وكذلك نحوه مما روى عن الصحابة من الآثار التى تفيد الأخذ بالقياس ، فقد أنكر هذه

---

(١) مثل قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير ، وحد القاذف بالزنى دون القاذف بالكفر .

(٢) مثل ايجاب القتل بالردة والزنى مع الاختلاف بينهما .

الآثار جميعا بالطعن فى أسانيدها من ناحية ، وبالزام خصومه اذ خالفوا بعض ما توجبه من ناحية أخرى .

ثم ينتقل ابن حزم فى كتابه « الاحكام » خطوة أخرى أبعد مما سار اليه ، فيحاول أن يجد من القرآن والسنة نصوصا يدعم بها مذهبه فى رفض القيــاس رفضا باتًا شاملا ؛ فيرى هــذه النصوص مبطلة للقياس ، داعية الى وجوب رفضه والعمل به فى شريعة الله ورسوله ، وبخاصة أنه يرى أن القول بالعلل فى شىء من الشريعة وأحكامها باطل .

وفى رأينا أنه مهما تكن شدة معارضة ابن‌حزم ، وقوة جدله ولَدَده فى الخصومة ، ومهما تكن حجج الذين رفضوا الأخذ بالقياس من الطوائف الأخرى ، فان الحــق هو ما ذهب اليــه جمهور الفقهاء من أن القياس أصل من أصول الفقه ومصدر من مصادره ، مصدر لا يستغنى عنه فقيه ، ولم ينكره صحابى من قبل ، بل أرشد الله اليه فى غير موضع من كتابه كما يقول ابن تيمية وابن القيم .

لقد عرض ابن القيم ــ وكان أكبر حفيــظ للتراث العلمى لشيخه الأكبر ــ فى الجزء الأول من كتابه « اعلام الموقعين » ، مسألة القياس عرضا وافيا ، وبيّن أدلة القائلين به وأدلة الآخرين الذين يرفضونه .

وتكلم عن عدم احاطة النصوص أو احاطتها بالحوادث التى تزيد كل يوم ، ومعنى هذا الحاجة للقياس أو عدم الحاجة اليه ،

ولم ينس أن يعرض لمسألة كون أحكام الله معللة ــ وحينئذ يتأتى القياس ــ أو غير معللة فلا يكون القياس ممكنا .

وبعد هذه البحوث وأمثالها المتعلقة بالقياس والخلاف الشديد فيه [1] ، وبعد أن نقد كلا من الطرفين : الذين غلوا فى الأخذ بالقياس ، والذين غلوا فى رفضه ــ نقول انه بعد ذلك كله ، ذكر بأن فى نصوص الكتاب والسنة بيانا للأحكام الشرعية كلها ، والقياس الصحيح مع هذا حق مطابق للنصوص ، وليس فى الشريعة شيء على خلاف القياس [2] .

***

هذا ، واذا كان ابن تيمية قد أخذ بالقياس الصحيح ، وجعله أصلا من أصول الفقه ، فان هذا يوجب عليه بيان العلة التى بسببها نعطى للفرع حكم الأصل المقيس عليه .

واذا كان قد رأى أن القياس المعتبر لابد أن يطابق نصا من النصوص ، كان لابد له من الذهاب الى اشتمال نصوص الكتاب والسنة على جميع الأحكام الشرعية جملة أو تفصيلا .

واذا كان قد قرر أن هذا القياس الصحيح لا تأتى الشريعة

(١) أخذت هذه المباحث أكثر من ثلثى الجزء الاول وقسما كبيرا من الثانى .

(٢) راجع أيضا كتابنا « تاريخ الفقه الاسلامى » نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م ص ٢١ وما بعدها ؛ لقد وفينا فيه البحث فى بيان أن الاجتهاد بالرأى ــ ومنه ما عرف فيما بعد بالقياس ــ نشأ أيام الرسول نفسه ، وناقشنا فى ذلك آراء المستشرقين .

بخلافه قط ، كان عليه بيان رأيه فيما يقال عن كثير من الأحكام التشريعية أنها ثبتت على خلاف القياس .

تلك مسائل ثلاث كان لزاما على شيخ الاسلام أن يتناولها بالبحث والبيان ، وقد فعل رحمه الله تعالى ، ونحن نتكلم عنها على هذا الترتيب .

الأولى : علة القياس عند الفقهاء الأحناف ومن سلك طريقهم ، هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذى يبنى عليه الحكم الشرعى لأنه مظنته : وقرروا بعد تعريف العلة على هذا النحو أن تدور الأحكام الشرعية مع عللها وجودا وعدما .

ولهذا شرطوا فيها الشروط التى ذكرناها ومنها الانضباط (١) لأنها هى التى تعرفنا وجوب اعطاء الفرع حكم الأصل متى وجدت العلة فيه . وبذلك تكون تكاليف الله لعباده مستقيمة ، وأحكام معاملاتهم متسقة على اختلاف ضروبها ، ما دام مناط الأحكام هى عللها على النحو الذى عرّفوها به .

ولكن ابن تيمية لا يسير معهم فى تعريف العلة على هذا النحو ، بل يختلف عنهم على ما نراه فى كثير من كلامه وفتاويه ، فهى المعنى المشترك بين الأصل والفرع ، أو الوصف المعتبر فى حكم الله ورسوله ، أو الوصف الملائم المناسب الذى استوجب الحكم الشرعى لما فيه من مصلحة ، أو الحكمة الحقيقية التى كانت سبب تشريع هذا الحكم .

---

(١) معنى انضباط الوصف الذى هو العلة ، أن يكون أمرا معينا يمكن التحقق من وجوده ، كالسفر المبيح للفطر فى رمضان لأنه مظنة المشقة .

وهذه العبارات متقاربة المعنى ، وكلها تدور حول المصلحة أو الحكمة التشريعية ، هذه الحكمة التى لا تخلو من أن تكون جلب منفعة أو دفع مضرة ، وبذلك يتحقق قصد الشارع من تشريعاته ، فان كل أحكام الشريعة الاسلامية تحقق جلب المنافع ودفع المضار .

والذى يتبادر الى العقل أن يكون الأمر كما قال ابن تيمية ، فتكون العلة التى يُبنى الحكم عليها وجودا وعدما هى حكمته ؛ لأنها الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه ، ولأن لكل حكم شرعى حكمته التى أرادها الله من العمل به .

ولكن هذه الحكمة ان ظهرت لنا وعرفناها فى كثير من الأحكام ، فقد تكون خافية لا نستطيع التحقق منها وجودا وعدما فى كل حال ، ومن ثم ، شرط الأصوليون الآخرون فى العلة ألا تكون وصفا ظاهرا مناسبا فقط ، بل أن يكون أيضا منضبطا محددا يمكن التحقق من وجوده أو عدمه ، ويتضح ذلك بهذا المثال :

أباح الله للمسافر والمريض فى رمضان الفطر ، والعلة هى السفر فى الأول والمرض فى الثانى ، والحكمة هى دفع المشقة عن كل منهما . والسفر والمرض أمران منضبطان ، على حين أن المشقة أمر تقديرى غير منضبط فلا يمكن التحقق منه ؛ ولهذا جُعلت العلة هنا مجرد السفر أو المرض وان لم توجد مشقة فى هاتين الحالتين .

ولكن هؤلاء وجدوا عقبة فى طريقهم الذى سلكوه ، وذلك

أنهم رأوا العلة التى جعلوها الوصف الظاهر الملائم المنضبط (أى لا الوصف الملائم وان لم يكن منضبطا تماما ، أو الحكمة التى هى سبب التشريع ) ، موجودة فى أشـياء كانت توجب تحريمها ، ومع هذا فقد ثبت جوازها بالسنة ، فلجأوا الى القول بجوازها استحسانا لا قياما .

وذلك مثل السلَم الذى أجازه الرسول صلى الله عليه وسلم بحديث معروف أقرّ به هذا النوع من المعـاملة اذ وجد أهل المدينة يتعاملون به ، ومثل عقد اجارة الأشياء أو الأشخاص ؛ مع أن المعقود عليه فى هذين العقدين معدوم غير مقدور التسليم حين العقد ، فالعلة فى تحريم كل منهما موجودة ، ومع هـذا هما جائزان شرعا .

ومهما يكن ، فان مسلك ابن تيمية لا يبعد كثيرا عن مسلك الآخرين ، فان مبنى الأحكام الشرعية على جلب المنـافع ودفع المضار وليس من الأحكام ما لا حكمة له أو ما لا يحقق مصلحة معروفة حقيقيـة أو يدفع ضررا حقيقيا كذلك من تشريعـه ، وبذلك تلتقى الحكمة بالوصف الظاهر الملائم المنضبط فى أكثر الأحوال .

ومع هذا ، فان نظر ابن تيمية فى هذه الناحية يجعل القياس الصحيح قريب الادراك ، ومعينا على تعرف حِكَم التشريع ، وأدنى الى ما يتبـادر الى الذهن ويتدارفه النـاس ، ويجعل الأحكام الفقهية ذات آصرة قوية بتحقيق ما أراده الله من تحقيق المنافع ودفع المضار .

الثانية : لشيخ الاسلام رسالة أشرنا اليها كثيرا فيما سبق ، وهى « معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيَّنها الرسول » ، وقد افتتحها بقوله : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيَّن الدين ؛ أصوله وفروعه ، باطنه وظاهره ، علمه وعمله » .

ولا ريب فى أن المراد بفروع الدين وعمله هو الأحكام التشريعية التى تسمى أيضا الفقه أو الشرع ، وهذا كاف فى بيان ما يراد من أن فى النصوص بيانا للشريعة الاسلامية وأحكامها ، بالتفصيل حين يجب ، وبالاجمال حين يكفى ؛ وبالنص تارة ، والحمل عليه تارة أخرى .

والآن نذكر أنه رحمه الله قد رفعت اليه فتوى تعتبر من صميم الموضوع الذى نعالجه ، وأجاب عنها بما نرى من الخير تلخيصه بعد ذكر نص الفتوى ، وهو :

من يقول ان النصوص لا تفى بعشر معشار الشريعة ، هل قوله صواب ، وهل أراد النص الذى لا يحتمل التأويل أو الألفاظ الواردة المحتملة ؟ ومن نفى القياس وأبطله من الظاهرية ، هل قوله صواب ، وما حجته فى ذلك ، وما معنى قولهم النص ؟ [1].

وقد بدأ الجواب بقوله بأن هذا القول قاله طائفة من أهل

---

(1) راجع فى الفتوى والجواب عنها ، المجلد الاول من مجموعة الفتاوى ص ٤١٠ – ٤١٥ .

الكلام والرأى ، وهو خطأ ؛ والصواب الذى عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أفعال العباد ، ومنهم من يقول انها وافية بجميع ذلك . وإنما أنكر ذلك من أنكره لأنه لم يفهم معانى النصوص العامة التى هى أقوال الله ورسوله ، وشمولها لأحكام أفعال العباد .

وذلك أن الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم ، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التى هى قاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة ، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى ، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد .

وضرب لهذا الخمرَ مثلا ؛ فان الله حرمها بنص القرآن والسنة ، فظن بعض الناس أن لفظ الخمر لا يتناول الا عصير العنب خاصة فلم يحرّم الا ذلك ، والبعض حرم أيضا بعض الأنبذة المسكرة ، ومن العلماء من حرم كل مسكر مائعا كان أو جامدا ، وهذا وذاك بطريق القياس لعلة الاسكار فى كل منها كالخمر المتخذة من عصير العنب .

مع أن الصواب الذى عليه الأئمة الكبار هو أن الخمر المذكورة فى القرآن والسنة تتناول كل مسكر ، فصار تحريم كل مسكر بالنص العام والكلمة الجامعة ، لا بالقياس وحده ، وان كان القياس دليلا آخر يوافق النص ، كما جاء أيضا فى صحيح مسلم أن الرسول قال : « ان كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » .

فمن ظن أن النص القرآنى لم يتناول الا خمر العنب ، وأن

تحريم سائر المسكرات ثبت بالقياس ، كان مخطئا فى فهم النص .
ومما يؤيد شمول النص لكل مسكر أن الخمر لمَّا حُرِّمت لم يكن بالمدينة شيء من خمر العنب ، وانما كان عندهم النخل يتخذون من ثمره خمرا ، فلما نزلت آية التحريم أراقوا ما كان عندهم من أشربة ، ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون ــ من اللغة أو بيان الرسول ــ أن لفظ الخمر ليس خاصا بعصير العنب وحده .

وبعد أن أتى بأمثلة أخرى ، وتكلم عن القياس صحيحه وفاسده ، قال :

« ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة ، سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة ، وهذا هو المراد من قول من قال النصوص تتناول أحكام المكلفين... ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص ، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد ، ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا ، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح ...

ومن كان متبحرا فى الأدلة الشرعية ، أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة ، فثبت أن كل واحد من النص والقياس دل على هذا الحكم كما ذكرناه من الأمثلة .

فان القياس يدل على تحريم كل مسكر كما يدل النص على ذلك ، فان الله حرم الخمر لأنها توقع بيننا العداوة والبغضاء ، وتصدنا عن ذكر الله وعن الصلاة ، كما دل القرآن على هذا

المعنى ، وهذا المعنى موجود فى جميع الأشربة المسكرة لا فرق فى ذلك بين شراب وشراب [1] .

فالفرق بين جميع الأنواع المشتركة من هذا الجنس ، تفريق بين المتماثلين ، وخروج عن موجب القياس الصحيح ، كما هو خروج عن موجب النصوص » ، الى آخر ما قال .

الثالثة : نرى أخيرا أن شيخ الاسلام يقرر أن القياس الصحيح لا تأتى الشريعة قط بخلافه ، ويقول انه لا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا ؛ واذن ، فما رأيه فيما يقول الفقهاء فى كثير من الأحكام التشريعية انها جاءت على خلاف القياس ؟

انه حقا لا يعبأ بالجواب ، وعلمه بالسنة ودقة فهمه لنصوص القرآن والسنة التشريعية يبين فى دقة صحة ما قال ، ونكتفى هنا ببيان ذلك فى بضع مسائل نعرف منها أنه سلك السبيل السوى لتأييد ما رآه حقا .

ولكن نرى من الخير قبل تناول هذه المسائل أن نشير الى أن الأحكام التى يقال عنها انها جاءت على خلاف القياس نوعان كما يذكر ابن تيمية [2] ؛ نوع لا نزاع بين الفقهاء فى حكمه ، ونوع تنازعوا فيه .

والنوع الأول يتبين أنه على وفق القياس ما دام متفقا عليه ، ولكن الخلاف فيه هو هل يقاس عليه أولا ؟ فذهب طائفة

---

(1) واضح أن هذا المعنى هو حكمة تحريم الخمر ، وهو فى الوقت نفسه حكمة هذا التحريم .

(2) رسالة القياس ، ص ١٨ وما بعدها .

من الفقهاء ، وحكى هذا عن أصحاب أبى حنيفة ، أنه لا يقاس عليه ، وذهب جمهور الفقهاء الى أنه يقاس عليه غيره ان تحققت فيه شروط القياس ، وهذا هو ما ذكره أصحاب الشافعى وابن حنبل وغيرهما .

وذلك بأنهم قالوا كما يحكى عنهم ابن تيمية نفسه : انما ينظر الى شروط القياس ، فما علمت علته ألحقنا به ما شاركه فى العلة ، سواء قيل انه على خلاف القياس أو لم يقل ... أما اذا لم يقم دليل على أن الفرع كالأصل فهذا لا يجوز فيه القياس ، سواء قيل انه على وفق القياس أو خلافه ، ولهذا كان الصحيح أن العرايا يلحق بها ( أى قياسا ) ما كان فى معناها .

وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شىء على خلاف القياس الصحيح ، بل ما قيل انه على خلاف القياس لابدّ من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التى خالفها واقتضى مفارقته لها فى الحكم . واذا كان كذلك ، فذلك الوصف ان شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه ، والا كان من الأمور المفارقة له .

وأما المتنازع فيه فمثل ما يأتى حديث بخلاف أمر ( أى خالف القياس ) ، فيقول القائلون هذا بخلاف القياس أو بخلاف قياس الأصول ، وهذا له أمثلة من أشهرها المصرّاة ، فان النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« لا تصرّوا الابل ولا الغنم ، فمن ابتاع مصرّاة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، ان رضيها أمسكها ، وان سخطها

ردّها وصاعا من تمر » ، وهو حديث صحيح [1] . فقال قائلون هذا يخالف قياس الأصول من وجوه :

منها أنه ردّ للمبيع بلا عيب ولا خُلف فى صفة ، ومنها أن الخراج بالضمان فاللبن الذى يحدث عند المشترى غير مضمون عليه وهنا قد ضمنه ، ومنهـا أن اللبن من ذوات الأمثال فهو مضمون بمثله ، ومنها أن ما لا مثل له يُضمن بالقيمة من النقد وهنا ضمنه بالتمر ...

فقـال المتّبعون للحديث بل ما ذكرتموه خطأ ، والحديث موافق للأصول ( فهو لهذا يكون موافقا للقياس الصحيح ) ، ولو خالفهـا لكان هو أصلا كما أن غيره أصـل ؛ فلا نضرب الأصول بعضها ببعض ، بل يجب اتّباعها كلها ، فانها كلها من عند الله .

ثم أخذ الشيخ رحمه الله تعالى بعد ذلك يبين بالدليل أن كل ما ذكره أولئك الفقهـاء ، من مخالفة هـذا الحكم الذى ثبت بحديث الرسول للقياس ، ليس صحيحا فى شيء منه ، وأن هذا الحكم لا يخالف القياس بل يوافقه تماما ؛ وقد نعرض لهذا الرد بالتفصيل بعد حين .

هذا ، ولنأخذ الآن فى الكلام عن بعض العقـود التى يرى

---

(١) لا تصروا الابل الخ ، أى لا تجمعوا اللبن فى ضرعها عند ارادة بيعها حتى يعظم ضرعها ، فيظن المشترى انها كثيرة اللبن دائما . والمصراة ، هى الناقة والشاة ونحوهما التى فُعل بها ذلك ، والتصرية فى الاصل حبس الماء ، ويراد بها هنا ترك حلب الناقة مثلا اليومين أو الثلاثة لتبدو غزيرة اللبن فى نظر المشترى .

شيخ الاسلام بحق أنها جاءت على وفق القيـاس ، لا مخالفة له كما قال جمهور الفقهاء الآخرين ، وقد اخترنا أن نمثل لذلك بهذه العقـود : السَّلم ، الاجارة ، المضـاربة ، ثم مسـألة المُصَرَّاة .

السلم : من شروط صحة العقد عند جمهـور الفقهاء أن يكون موضوعه ( أى المعقود عليه ) موجودا حين العقـد ؛ فالمعدوم لا يصح اذن أن يكون محلا للتعاقد ، لأنه من غير المعقول أن يتعلق حكم العقد وآثاره بشىء معدوم لا يقدر على تسليمه الا بعد اتمام التعاقد ، وحينئذ قد يثور النزاع والخصومة بين المتعاقدين ، على حين أن العقود يجب أن تقوم على التراضى من الجانبين .

وترتب على هذا الشرط أو القاعدة ، انهم اضطروا للقول بأن عقود السَّلم والاجارة والمضاربة والاستصـناع ونحوها مستثناة من هذه القاعدة العامة ، وأنها تجوز شرعا استحسانا لا قياسا ، للحاجة اليها .

ومن المعلوم أن السلم عقد على شىء معـدوم ، فانه بيع شىء آجل بثمن عاجل ، ومع هذا لا خلاف بين الفقهاء فى جوازه شرعا ، لما رواه الشيخان عن طريق ابن عباس الذى قال : قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة ، وهم يسلفون بالتمر السنتين

والثلاث فقال : « من أسلف [1] فى شيء ففى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم » .

ولكن ابن تيمية ينكر ما ذهب اليه أولئك الفقهاء من اشتراط أن يكون موضوع العقد موجودا غير معدوم ، ومن ثم ينكر أن يكون جواز عقد السلم والاجارة ونحوهما ثبت على خلاف القياس ، وهو فى ذلك يقول :

« لا تسلّم صحة هذه المقدمة ( أى القاعدة أو الشرط المذكور ) ، فليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، بل ولا عن أحد من الصحابة ، أن بيع المعدوم لا يجوز ، لا بلفظ عام ولا بمعنى عام .

وانما فيه النهى عن بيع بعض الأشياء التى هى معدومة ، كما فيه النهى عن بيع بعض الأشياء التى هى موجودة ، وليست العلة فى النهى لا الوجود ولا العدم ، بل الذى ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الغَرَر ، والغرر مالا يقدَر على تسليمه سواء كان موجودا أو معدوما ، كالعبد الآبق والبعير الشارد ، ونحو ذلك مما قد لا يقدر على تسليمه بل قد يحصل وقد لا يحصل ، هو غرر لا يجوز بيعه وان كان موجودا .

فان موجب البيع تسليم المبيع ، والبائع عاجز عنه ، والمشترى انما يشتريه مخاطرة ومقامرة ، فان أمكنه أخذه كان

---

(1) اى اسلم ، كما جاء فى رواية اخرى .

المشترى قد قمر البائع [1] ، وان لم يمكنه أخذه كان البائع قد قمر المشترى [2] .

وهكذا المعدوم الذى هو غَرر نهى عن بيعه لكونه غَررا لا لكونه معدوما ، كما اذا باع مايحمل هذا الحيوان أو مايحمل هذا البستان ؛ فقد يحمل وقد لا يحمل ، واذا حمل فالمحمول لا يُعرف قدره ولا وصفه ؛ فهذا من القمار ، وهو من الميسر الذى نهى الله عنه .

ومثل هذا ، اكراء دواب لا يُقدر على تسليمها ، أو عقار لا يمكنه تسليمه ، بل قد يحصل وقد لا يحصل ، فانه اجارة غرر » ؛ الى آخر ما قال [3] .

هكذا فحص الشيخ رحمه الله عن العلة فى منع بعض الأشياء المعدومة ، ووجدها بحق أنها الغَرر الذى يكون فيها ، أى عدم القدرة على تسليمها ، فاذا وجدت هذه العلة فى بعض الأشياء الموجودة كان بيعها أيضا منهيا عنه ؛ لأن فى البيع أو الاجارة فى الحالين قمارا ومَيْسرا نهى عنه الله تعالى وحرمه بنص صريح من القرآن ؛ واذن يكون كل من السَّلم والاجارة على وَفق القياس بلا ريب .

ولكنه مع هذا يخص كلا من هذين العقدين ونحوهما بكلمة خاصة يبين فيها أنه ثبت جوازه شرعا على وفق القياس ،

---

(١) اى لانه تسلم ما اشترى بثمن بخس .

(٢) لانه ضاع عليه ما التزمه من ثمن وان كان بخسا .

(٣) رسالة القياس ، ص ٤٠ ــ ٤١

فهو يذكر أن قول الفقهاء ان السلم على خلاف القياس هو من جنس ما رووه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لاتبع ما ليس عنــدك ، وأرخص فى الســلم » ، وهــذا لم يـُرو فى الحديث وانما هو من كلام بعض الفقهاء (١) .

وذلك أن الرســول نهى حكيم بن حزام أن يبيع ما ليس عنده فيكون جواز السلم بسنة الرسول مخالفا للقياس . ولكنّ نهى النبى حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده ، اما أن يراد به بيع عين معينة ليست عنــده ولا يملكها فيكون قد باع مال الغير قبل أن يشتريه ، وفيه نظر .

واما أن يكون المراد به النهى عن بيع الانسان ما لا يقدر على تسليمه وان كان فى الذمة ، وهذا أشبه ، فيكون قد ضمن للمشترى شيئا لا يدرى هل يحصل أو لا يحصــل ، وهذا فى السلم الحالّ اذا لم يكن عنده ما يوفيه ، والمناسبة فيه ظاهرة .

وأما السلم المؤجــل وهو المتعارف فهو أمر آخــر ، ان موضوع العقد ( وهو المسَلم فيه ) دين من الديون مؤجل فى الذمة الى أجل معلوم ، فهو كالابتياع بثمن مؤجل ، ولا فرق بين أن يكون الثمن هو المؤجل أو يكون المؤجل هو موضوع العقد .

وفى هذا قال ابن عباس رضى الله عنهما : أشهد أن السلف

---

(١) كيف هذا ؛ وقد جاء فى سنن ابى داود ( جـ ٣ : ٣٨٤ ) عن حكيم بن حزام انه قال : يا رسول الله ، يأتينى الرجل فيريد منى البيع ليس عندى ، أفأبتاعه له من السوق ؟ فقال الرسول : « لا تبع ما ليس عندك » . وهذا الحديث رواه الترمذى والنسائى وابن ماجة ؛ وقال عنه الأول أنه حديث « حسن » !

المضمون فى الذمة حلال فى كتاب الله ( يريد أنه ثبت جوازه شرعا بالقرآن ، لا استحسانا على خلاف القياس كما يقول الفقهاء الآخرون ) ، وقرأ قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » . وينتهى ابن تيمية من هذا بقوله : « فاباحة هذا على وفق القياس ، لا على خلافه » .

الاجارة : تكلم ابن تيمية بعد عقد السلم عن عقد الاجارة ، وناقش أقوال الفقهاء الذين ذهبوا الى أن هذا العقد جار على خلاف القياس لأنه بيع معدوم وهو المنفعة التى تتحقق بعد العقد شيئا فشيئا ، ولأنه يجب فى العقود التى تجرى على القياس القدرة على تسليم المعقود عليه عقب العقد ؛ وانتهى من هذه المناقشة الى أن الاجارة على وفق القياس لاعلى خلافه[1] .

ان قولهم بأن الاجارة نوع من البيع لا يخلو أن يكون المراد به أحد أمرين : البيع الخاص الذى يفهم من لفظ البيع عند الاطلاق ، أو المعاوضة العامة . ولا يصح أن يراد بها المعنى الأول ؛ فانه انما ينعقد على الأشياء المعينة المحدودة ، أوالمضمونة فى الذمة ، وليست الاجارة كذلك فى كل حال .

والقول بأنها نوع من المعاوضة العامة التى تتناول العقد على الأعيان أو المنافع ، قول صحيح ، لكن قولهم ان هذه المعاوضة لا تكون على معدوم دعوى مجردة عن الدليل ، بل هى

---

(١) راجع رسالة القياس ص ٣٠ وما بعدها .

دعوى كاذبة ؛ وذلك بأن الشارع أجاز المعاوضة على الموجود وعلى المعدوم .

ومن القياس الفاسد أن يقول قائلهم « كما أن بيع الأعيان لا يكون الا على موجود فكذلك بيع المنافع ، وهـذا حقيقة كلامه » . هذا القياس فاسد ، بل فى غاية الفساد ؛ فانه ـ كما يقول ـ من شرط القياس الصحيح أن يمكن اثبات حكم الأصل فى الفرع ، وهذا متعذر ، لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها فى حال وجودها ، فلا يتصور أن تباع المنافع فى حال وجودها كما تباع الأعيان فى حال وجودها .

ولهذا أمرنا الشارع أن نؤخر العقد على الأعيـان التى لم تخلق الى أن تخلق ، كما نهى عن بيع الحمل قبل أن يولد ، والتمر قبل بدو صلاحه ، وعن بيع الحب حتى يشتد ؛ وعلى هذا لا يبقى حكم الأصل مساويا لحكم الفرع فى كل حال .

واذا كان ذلك يظهرنا على أحـد الفروق بين عقد البيع والاجارة ، فان هناك فرقا آخر ذكره شيخ الاسلام اجمالا ، وفصّل القول فيه من بعده تلميذه ابن القيم [1] .

وهو أن الفقهاء حين لم يجيزوا بيع المعدوم فى كل حال ، بنوا على هذا الرأى بطلان ضمان الحدائق والبساتين ؛ لأنه ـ كما يقولون ـ بيع الثمار قبل بدو صلاحها ، بل قبل وجودها ، ومنهم من ذكر الاجماع على بطلانه .

---

(١) رسالة القياس ص ٤٤ ـ ٤٥ اعلام الموقعين جـ ١ : ٣٦٠ ـ ٦٣٢

والحق أنه ليس لهم دليل صحيح لما ذهبوا اليه ، فضلا عن دعوى الاجماع ، بل ربما كان الاجماع هو على جواز ضمان البساتين ونحوها شرعا . فقد جرى العرف الصحيح على صحة هذه المعاملة من أيام الصحابة حتى اليوم ، بل – كما يذكر ابن تيمية – أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ضمن حديقة أسَيْد بن حُضَيْر ثلاث سنوات ، وتسلف مقدار الضمان فقضى به دينا كان على أسيد لأنه كان وصية ، ومثل هذا من عمر لم يكن ليخفى على أحد .

بل قد كان ذلك – كما يذكر ابن القيم – بمشهد من الصحابة ، ولم ينكره منهم رجل واحد . ومن جعل هذا اجماعا فقد أجمع الصحابة على جواز ذلك ، وأقل درجاته أن يكون قول صحابى بل قول الخليفة الراشد ولم ينكره منكر ، وهذا حجة عند جمهور العلماء .

فالصواب ، اذن ، هو ما فعله سيدنا عمر الذى جعل الله الحق على لسانه وقلبه ، وبصحة هذا يتضح الفرق الآخر بين البيع والاجارة ؛ « اذ الفرق – كما يقول شيخ الاسلام – بين البيع والضمان هو الفرق بين البيع والاجارة ، ألا ترى أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحب حتى يشتد ، ثم اذا استأجر أرضا ليزرعها جاز هذا مع أن مقصوده الحب ؟ لكن مقصوده ذلك بعمله لا بعمل البائع » .

بقى ما يقوله النافون لجريان الاجارة على وفق القياس ، وهو أن موجب العقد تسليم المعقود عليه بعد اتمامه ، وهذا

مستحيل فى الاجارة بالنسبة لموضوعها الذى يحدث آنا بعد آن فى الزمان .

وهنا يذكر ابن تيمية أن هذا غير صحيح ان سلمنا أن عقد الاجارة هو عقد بيع ، فان موجب العقد هو ما أوجبه الشارع أو المتعاقدان على أنفسهما [1] ، وكلاهما منتف ؛ فلا الشارع أوجب أن يكون كل مبيع مستحق التسليم عقب العقد ، ولا العاقدان التزما ذلك .

بل تارة يكون العقد على هذا الوجه ، أى يكون تسليم الثمن والمثمن عقبه ، وتارة يشترطان التأخير فى أحدهما ، أو فى محل العقد بصفة خاصة لما فى ذلك من المصلحة للبائع أو المشترى ، وهذا كماكان لسيدنا جابر حين باع بعيره للرسول واستثنى ظهره الى المدينة .

واذن ، لا دلالة فى الشريعة على أن من موجبات العقد التسليم عقبه كما زعموا ، وليس هذا أصلا من أصولها يكون الخروج عنه خروجا عن القياس ، بل التسليم والقبض فى الأعيان والمنافع على السواء كالقبض فى الدين ؛ تارة يكون موجب العقد قبضه عقبه حسب الامكان ، وتارة يكون موجبه تأخير التسليم لمصلحة من المصالح المشروعة .

وأخيرا ، نذكر أنه اذا تركنا عقد الاجارة الذى لا يمكن فيه تسليم المعقود عليه عقب العقد ؛ فانه فى عقد البيع اذا كان فى

---

(١) أى فيما يجوز لهما شرعا أن يوجباه .

تأخير تسليم المبيع ضرر يسير بالمشتري ومصلحة راجحة للبائع ؛ نرى أنه من أصول الشريعة أنه اذا تعارضت المصلحة والمفسدة يجب أرجحهما كما هو معروف ، كما يجب دفع الضرر الأكبر باحتمال الضرر الأدنى .

وهكذا وصل الامام ابن تيمية الى دفع ما يحتج به الفقهاء الذين ذهبوا الى أن عقد الاجارة يجوز استحسانا لا قياسا ، والى التدليل بحق على أنه موافق للقياس ولأصول الشريعة .

المضاربة والمزارعة : ذهب جمهور الفقهاء الى أن هذين العقدين ، وكذلك أيضا عقد المساقاة [1] تجوز شرعا على خلاف القياس ؛ وذلك لأنها من جنس عقد الاجارة ، ومن ثم يجب أن يكون الربح معلوما قدره حين العقد ، ولكن الأمر فى هذه العقود على غير هذا النحو .

وذلك لأن أجر العامل فى كل منها لم يعرف قدره عند التعاقد ، بل يكتفى فيها بأنه حصة شائعة فى الربح العام [2] كنصفه أو ثلثه على حسب ما يتفق المتعاقدان عليه ؛ ولهذا لا يجوز كل من هذه العقود قياسا ، بل استحسانا .

---

(١) لا فرق بين المزارعة والمساقاة ، الا ان الاولى هى تسليم المالك أرضا زراعية لمن يقوم بزراعتها على أن يكون الربح بينهما مناصفة أو مثالثة مثلا ، على حين أن المساقاة هى دفع انسان شجرا يملكه الى من يقوم بخدمته ويكون الربح بينهما كذلك .

(٢) الذى يأتى من الاتجار برأس المال فى المضاربة ، أو الزرع والثمر اللذين ينتجان من الأرض والشجر فى المزارعة والمساقاة .

ولكن شيخ الاسلام لا يذهب مذهب أولئك الفقهاء ؛ أى فى ارجاع هذه العقود الى الجنس الذى يدخل فيه عقد الاجارة والى ما استتبعه عندهم من جوازها استحسانا لا قياسا للسبب الذى ذكروه ، بل يرى أنهـا من جنس عقـد الشركة فتكون قياسية .

وانه ليبنى ما يراه على أصـل هام يجب التنبه اليه ، فيه تميز العقود الواردة على عمل العامل من عقد الاجارة ، وهو يقول فى هذا ما ينبغى أن نأتى به ولو بشىء من الاختصار ، اذ يذكر أن العمل ثلاثة أنواع .

« أحدها ، أن يكون العمل مقصودا معلوما مقدورا على تسليمه ، فهذا عقد الاجارة اللازمة ، أى العقد اللازم .

والثانى ، أن يكون العمل مقصودا لكنه مجهول أو غـرَر فهذه الجعالة ، وهى عقد جائز ليس بلازم . فاذا قال : من رد عبدى الآبق فله مائة ، فقد يقدر على رده وقد لا يقدر ، وقد يرده من مكان قريب أو بعيد ... فمن عمل هذا العمل استحق الجُعل والا فلا .

ويجوز أن يكون الجُعل فيها اذا حصل بالعمل جزءا شائعا ومجهولا جهالة لا تمنع التسليم ؛ مثل أن يقول أمير الغزو : من دل على حصن فله ثلث ما فيه ، ويقول أمير السَّرية التى يسريها لك خمس ما تغنمين أو ربعه ...

ومن هذا الباب اذا جعل للطبيب جعلا على شفاء المريض

جاز كما أخذ أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين جُعل لهم قطيع على شفاء سيد الحى ، فرقاه بعضهم حتى برىء فأخذوا القطيع ، فان الجُعل كان على الشفاء لا على القراءة .

وأما النوع الثالث ، فهو ما لا يقصد فيه العمل ، بل المقصود المال ، وهو المضاربة ، فان رب المال ليس له قصد فى نفس عمل العامل ، كما للجاعل والمستأجر قصد فى عمل العامل ، ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئا لم يكن له شيء ...

بل هذه ( أى عقد المضاربة ) مشاركة ، هذا ينفع بدنه ( أى بعمله ) وهذا ينفع ماله ، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الاشاعة ، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر ، لأن هذا يخرجهما عن القول الواجب فى الشركة ... » [١] .

هكذا يرى شيخ الاسلام ابن تيمية بحق ، وأما الذين ذهبوا الى أن هذه العقود الثلاثة على خلاف القياس فقد ظنوا أنها من جنس الاجارة فيشترط فيها مثلها العلم بالعوضين ، فلما رأوا أن العمل فى هذه العقود غير معلوم وكذلك الربح قالوا بمخالفتها للقياس .

وهذا من غلطهم كما يقول : فان هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التى يشترط فيها

---

(١) رسالة القياس ، ص ٨ ــ ٩

العلم بالعوضين ، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضة وإن قيل ان فيها شوب المعاوضة [1] .

وبعد أن بحث ابن تيمية هذه العقود الخمسة وعقودا كثيرة أخرى ، وبين أنها جميعها على وفق القياس لا بخلافه كما زعم جمهور الفقهاء ، قال ما ينبغي أن ننقله بنصه :

« وبالجملة ، فما عرفت حديثا صحيحا لا يمكن تخريجه على الأصول الثابتـة ، وقد تدبرت ما أمكننى من أدلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثـا صحيحا ، كما أن المعقول الصريح لايخالف المنقول الصحيح ، بل متى رأيت قياسا يخالف أثرا فلابد من ضعف أحدهما .

لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء ، فضلا عمَّن هم دونهم ؛ فان ادراك الصفات المؤثرة فى الأحكام على وجهها ، ومعرفة الحِكَم والمعانى التى تضمنتها الشريعة ، من أشرف العلوم . فمنه الجلىّ الذى يعرفه كثير من الناس ، ومنه الدقيق الذى لا يعرفه الا خواصهم .

فلهذا صار قيـاس كثير من العلماء يرد مخالفا للنصـوص لخفاء القياس الصحيح عليهم ، كما يخفى على كثير من الناس مافى النصوص من الدلائل الدقيقة التى تدل على الأحكام » [2]

---

(١) رسالة القياس ، ص ٧ ، وينبغى هنا أن نشير الى ان المضاربة وان كانت عقدا على خلاف القياس عند الاحناف تعتبر من الشركات عند فقهاء الاحناف ، ولهذا توضع فى كتبهم فى باب الشركات . وكذلك المزارعة والمساقاة يأخذان حكم الشركات عند ظهور الناتج من الزروع والثمار .

(٢) رسالة القياس ص ٦١ -- ٦٢

**مسألة المصراة :**

ولعل مصداق هذا التأكيد ، فضلا عما ذهب اليه فى تلك العقود ، رأيه فى « مسألة المصرّاة » وما جاء به حديث الرسول فى ضمان لبنها الذى حلبه المشترى ؛ فقد رأى الفقهاء قبله فى أن جعل هذا الضمان صاعا من تمر هو حكم مخالف للقياس للوجوه التى ذكرنا عنهم من قبل [1] .

ان الشيخ ، رضى الله عنه وأرضاه ، بعد أن بيَّن هذه الوجوه أخذ فى مناقشتها ، وانتهى بأنه ليس فى الحكم الذى جاء به حديث الرسول صلى الله عليه وسلم شىء يخالف القياس ، بل هو على وفقه تماما ، وذلك اذ يقول :

أما قولهم « رد بلا عيب ولا فوات صفة » فليس فى الأصول ما يوجب انحصار الرد فى هذين الشيئين ، بل التدليس نوع ثبت به الرد وهو من جنس الخلف فى الصفة ؛ فان المبيع تارة تظهر صفاته بالقول وتارة بالفعل ، فاذا ظهر أنه على صفة وكان بخلافها فهو تدليس ...

وأما قولهم « الخراج بالضمان » ( أى أن الأمر يردّ صاع من تمر مخالف للقياس الذى يؤخذ من الأثر الذى يقول : الخراج بالضمان ) ، فان حديث المصرّاة أصح منه باتفاق أهل العلم مع أنه لا منافاة بينهما ؛ فان الخراج ما يحدث فى ملك المشترى ...

---

(١) راجع ما سبق ص ٨٩ ، وهو مأخوذ عن رسالة القياس ص ٥٢

وهنا كان اللبن موجودا فى الضرع فصار جزءا من المبيع ، ولم يجعل الصـاع عوضا عما حدث بعد العقد ، بل عوضا عن اللبن الموجود فى الضرع وقت العقد .

وأما تضـمين اللبن بغيره وتقـديره بالشرع ، فلأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد فتعذرت معرفة قدره ، فلهذا قرر الشارع البدل قطعا للنزاع ، وقدّر بغير الجنس لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضى الى الربا .

بخلاف غير الجنس ، فانه كأنه ابتيـاع لذلك اللبن الذى تعذرت معرفة قدره ، بالصاع من التمر ، والتمر كان طعام أهل المدينة وهو مكيل مطعوم يقتات به كما أن اللبن مكيل مقتات به . وهو أيضا يقتات به بلا صنعة ، بخلاف الحنطة والشعير فانه لا يقتات به الا بصنعة .

فهو ( أى التمر ) أقرب الأجناس التى كانوا يقتاتون بها الى اللبن ، ولهـذا كان من موارد الاجتهـاد أن جميع الأمصار يضمنون ذلك بصاع من تمر ، أو يكون ذلك لمن يقتات بالتمر ، كأمره صلى الله عليه وسلم فى صدقة الفطر بأن يخرج أهل كل بلد مقدار الصاع مما يقتاتون به كالشعير ونحوه .

وبعد ، فقد وصـل الامام ابن تيمية رحمه الله الى بيان واثبات ما اعتقده الحق ، وهو أنه ليس فى الشريعة الاسلامية من الأحكام ما يخالف القياس الصحيح . وقد تأتى له ذلك بمـا أوتيه من الحظ الوافر فى فهم الفقه وأصوله الأولى ، والقدرة

على رد الأحكام الشرعية الى أصولها الأصلية بعد ادراك عللها ، والفهم العميق لكتاب الله والاحاطة بقدر المستطاع بسنة رسوله .

وهو لهذا حقيق بأن يوصف بأنه فقيه مجتهد حقا وان كان ينتسب للمذهب الحنبلى لاتفاقه مع مؤسسه فى أصوله الفقهية ، ولو تقدم به الزمن الى عصر الأئمة الأربعة لعُدَّ بلا ريب من المجتهدين باطلاق .

**الاستصحاب :**

ويجىء هذا الأصل بعد الأصول السابقة ، وهو حجة عنده وعند غيره من الفقهاء فى الوصول الى الأحكام الفقهية ، ويقول فى تعريفه وحُجِّيَّته : « وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع ، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق ، وهل هو حجة فى اعتقاد العدم ؟ فيه قولان » [1] .

فان عرض للمجتهد عقد أو تصرف جدّ فى زمنه ، وسُئل عن رأيه فيه ، ولم يجد نصا من الكتاب أو السنة أو دليلا شرعيا آخر يبين حكمه الشرعى بالاباحة أو التحريم ، كان عليه أن يحكم بأنه مباح بناء على أن الأصل فى الأشياء الاباحة الا ما حُرِّم شرعا ، وهذه الاباحة هى الحال التى خلق الله عليها مافى الأرض جميعا ؛ فما دام لم يقم لديه دليل على تغير هذه الحال ، يجب أن يكون الحكم باقيا على الاباحة الأصلية .

---

(1) رسالة المعجزات والكرامات ص ٢١

وكذلك الملك الثابت لشخص ما لشيء من الأشياء يعتبر قائما بدليل الاستصحاب ، ما لم تتغير الحال فيجد ما يثبت زوال ملكه له ، وذمة الانسان البريئة من شغلها بدين أو التزام يظل حكمها أنها بريئة حتى يثبت أنها مشغولة ؛ وذلك لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيِّره .

ويقول الخوارزمى فى كتابه « الكافى » عن هذا الدليل أو الأصل : « وهو آخر مدار الفتوى ؛ فان المفتى اذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الاجماع ثم القياس ، فان لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والاثبات . فان كان التردد فى زواله ، فالأصل بقاؤه ؛ وان كان التردد فى ثبوته فالأصل عدم ثبوته »[1] .

ومع هذا ، فان الحق فى رأينا أن من التجوز عدّ الاستصحاب دليلا ؛ لأن الدليل فى الحقيقة هو الدليل الذى ثبت به الحكم السابق ، وما الاستصحاب الا استبقاء دلالة هذا الدليل على حكمه[2] .

وأخيرا ، ان معنى قول الشيخ ابن تيمية رضى الله عنه ان الاستصحاب حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق ، وفى كونه حجة فى اعتقاد العدم خلاف ، أنه حجة لمن لا يعتقد تغير الحال التى لها

(1) راجع « ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول » للامام محمد بن على الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ ، مطبعة صبيح بالقاهرة ص ٢٠٨ .

(2) علم أصول الفقه للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف ، مطبعة النصر بالقاهرة سنة ١٩٥٤ ص ١٠٢ .

حكمها الثابت بالدليل ، فيندفع بها ( أى بهذه الحجة ) دعوى مدعى التغير الا اذا قام عليه دليل . ولكنه مع هذا ، ليس حجة متفقا عليها فى دعوى عدم تغير الحال فلا يصح حينئذ استصحاب الحكم ، فقد تكون الحال قد تغيرت فعلا مع أنه دليل على هذا التغير .

ويظهر هذا واضحا لنا اذا أشرنا الى مركز المفقود وحكمه عند الفقهاء ، أى الذين يرون منهم أن الاستصحاب حجة لعدم الاعتقاد لا لاعتقاد العدم ، فان المركز الشرعى للمفقود عندهم هو اعتباره حيا فى حق نفسه ، وميتا فى حق غيره حتى تعرف وفاته أو يحكم بها القضاء ، ويترتب على هذا أمران :

( ا ) عدم قسمة أمواله بين ورثته بعد فقده ، وذلك استصحابا لحال حياته التى لم يقم دليل بعدُ على تغيرها .

(ب) ألاّ يرث أحد ممن مات من أقاربه بعد فقده ، لأن الميراث يقتضى اعتقاد بقائه حيا ، لا عدم اعتقاد موته فحسب . لكن استصحاب الحال يصلح علة وحجة لبقاء ما كان على ماكان ( وهو حال الحياة ) التى تمنع قسمة أمواله بين ورثته ، لا لاكتساب حقوق جديدة لا تكون الا اذا اعتقدنا عدم موته ، وهذا ما لا يكون الاستصحاب حجة فيه عندهم ، ومن هؤلاء الفقهاء الأحناف [1] .

على حين أن الفقهاء الآخرين الذين ذهبوا الى أن

---

(1) راجع ، مثلا ، شروح الكنز للامام الزيلعى جـ ٣ : ٣١٠ .

الاستصحاب يصلح حجة فى الحالين ، فانهم يرون أنه استصحاب حال حياته لبقاء ما يملكه على ملكه حتى يثبت موته حقيقة أو حكما يستلزم اعتقادنا عدم موته فيكون له حينئذ وراثة من مات بعد فقده قبل قيام الدليل على موته حقيقة أو حكما .

ونعتقد أن الرأى الأول الذى ذهب اليه بعض الأحناف هو الأصح ، كما نرى أنه هو الذى يذهب اليه بعض الحنابلة ومنهم ابن تيمية وتلميذه الأكبر ابن القيِّم ، وذلك بدليل ما جاء فى كتبهم من المُثُل والأحكام الدالة على الذهاب اليه والآخذ به .

وفى هذا يذكر ابن القيِّم ــ وهو يتكلم عن الاستصحاب وتحميله البعض فوق ما يستحقه ، وجزمهم بموجبه ( أى فى الحالين ) لعدم علمهم بتغير الحال ، مع أنه ليس عدم العلم علما بالعدم ــ ما ينبغى أن ننقله عنه ، وذلك اذ يقول لبيان معنى رأى بعض الأحناف :

« انه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحال ، لابقاء الأمر على ما كان ؛ فان بقاءه على ما كان انما هو مستند الى موجب الحكم لا الى عدم المغيِّر له ، فاذا لم نجد دليلا نافيا ولا مثبتا أمكننا ألا نثبت الحكم ولا ننفيه ، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته .

فيكون حال المتمسك بالاستصحاب كحال المعترض مع المستدلّ ؛ فهو يمنعه الدلالة حيث يثبتها ، لا أنه يقيم الدليل على نفى ما ادّعاه . وهذا غير حال المعارض ؛ فالمعارض لون ،

والمعترض لون . المعترض يمنع دلالة الدليل ، والمعارض يسلّم دلالاته ويقيم على نقيضه .

وذهب الأكثرون ، من أصحاب مالك والشـافعى وأحمد وغيرهم ، الى أنه يصلح لابقاء الأمر على ما كان عليه ؛ لأنه اذا غلب على الظن انتفاء الناقل ( أى المغيِّر للحال الأولى ) ، غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه » [1] والله أعلم .

**المصالح المرسلة :**

عنى ابن القيّم بفقه الامام أحمد بن حنبل وأصوله ، فعليه تخرج وصار اماما من أئمة الفقـه الاسلامى ، ولكن نراه حين تكلم عن أصوله الفقهية لا يذكر فيها « المصالح المرسلة » [2]

وعند ما تناول شيخه ابن تيمية ، فى احدى رسائله ، بيان أصول الفقه التى يرجع اليها استنباط الأحكام التشريعية ، نراه يذكر المصالح المرسلة من بينها ، ولكنه يقف موقف المتشكك فيها ، والمتردد فى قبولها ، كما سنعرف ذلك بعد حين .

نرى هذا وذاك من الشيخ وتلميـذه ، وهو أمر قد يثير الدهشة والعجب فى بادىء الأمر . وذلك بأنه من المعروف أن هذا أصل من أصول الفقه عند الحنابلة ، وقد استند اليه الامام أحمد رضى الله عنه ، وكذلك ابن تيمية وابن القيم ، فى كثير

(١) راجع اعـلام الموقعين ، جـ ١ : ٢٩٤ ــ ٢٩٥ ، وراجـع ايضـا فى ذلك « أصول السرخـى » المتوفى سـنة ٤٩٠ ، طبع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ جـ ٢ ص ٢٢٣ ــ ٢٢٦

(٢) راجع اعلام الموقعين ، جـ ١ ص ٢٣ وما بعدها .

من الأحكام التى قالوا بها كما يتضح من تراثهم الفقهى الكبير .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نرى الامام أحمد نفسه فقيها سلفيا يتبع نصوص الكتاب والحديث فاذا ظفر بنص فى المسألة أفتى بموجبه دون التفات الى ما خالفه أو من خالفه ولو كان من كبار الصحابة ؛ ولهذا لم يلتفت الى قول معاذ ومعاوية من الصحابة بتوريث المسلم من غير المسلم ، عند ما صح عنده حديث الرسول المانع من التوارث بينهما لاختلاف الدين .

ثم هو يأخذ ، عند عدم النص ، بفتاوى الصحابة وآرائهم ويختار عند تعددها فى المسألة الواحـــدة أقربها من كتاب الله وسنة رسوله ، فهو على كل حال لا يخرج عن رأى من هذه الآراء ، حتى انه ــ كما يذكر ابن القيم نفسه ــ كان يتوقف أحيانا عن الفتوى ان لم يجد مرجحا يرضاه لأحد تلك الآراء ، كما كان لا يلجأ الى استعمال القياس الا للضرورة .

فاذا صح هذا ، وهو صحيح ، يكون من البدهى أنه كان يأخذ بأصل المصـــالح المرسلة كما فعل الصحابة رضى الله عنهم فى كثير من أحكامهم وآرائهم الفقهية ، ونذكر فيها بعض المثل التى تبين ذلك أجلى بيان ، وقد تناولناها فى كتاب ظهر لنا منذ بضع سنوات [1] ، وهى :

( ا ) ليس فى القرآن ولا فى سنة الرسول نص يوجب أو

---

(١) المدخل لدراسة الفقه الاسلامى ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٤ م بمطابع دار الكتاب العربى بالقاهرة ص ١٩٢ ــ ١٩٤ ، وراجع أيضا فيها وفى غيرها الاعتصام للشاطبى ، جـ ٢ : ٩٩ وما بعدها .

لا يوجب جمع كتاب الله من الصدور والصحف والرقاع التى كان محفوظا فيها ، ومع هذا رأى الصحابة أيام الخليفة الصديق كتابته وجمعه رعاية للمصلحة العامة ، بعد أن تحرج أبو بكر أول الأمر من هذا العمل وقال : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ولكن عمر ظل يراجعه حتى شرح الله صدره له .

(ب) ثم جاء سيدنا عثمان ورأى اختلاف المسلمين ، وقد ازداد تفرقهم فى البلاد ، فى قراءة بعض حروف من القرآن ، فخشى أن يؤدى الأمر الى اختلافهم فيه كما اختلفت اليهود والنصارى فى كتبهم ، فأمر بجمع القرآن فى مصحف واحد ، فرّق منه نسخا فى الأقطار المختلفة ، ثم أمر بما سواه من الصحف ذات القراءات المخالفة فحرقت .

(جـ) منع سيدنا عمر اعطاء « المؤلفة قلوبهم » على الاسلام نصيبا من الصدقات والزكاة مع ما جاء عن ذلك فى القرآن وسنة الرسول العملية ، وكان من قوله فى هذا لعيينة بن حصن والأقرع بن حابس : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والاسلام يومئذ قليل ، وان الله قد أغنى الاسلام ، اذهبا فاجهدا جهدكما ، لا رعى الله عليكما ان رعيتما »[1] .

( د ) ابقاؤه رضى الله عنه أرض العراق وغيرها من البلاد التى فتحت فى عهده فى أيدى أهلها ، ووضع الخراج عليهم ،

---

(١) راجع احكام القرآن للامام الجصاص ، جـ ٣ : ١٥٣

يدل توزيع أربعة أخماسها على الفاتحين أصحاب الحق فى ذلك كما هو معروف ، وكان هذا الصنيع توفيقـا من الله ورعاية للمصلحة العامة للمسلمين .

(هـ) جواز أن يفرض الامام العادل على الأغنياء من المال مالا بد منه لتكثير الجند واعداد السلاح ، ليكون ذلك حماية للبلاد [1].

( و ) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع قيمة ما يضيع عندهم من حاجات الناس وأمتعتهم ، مع أنها أمانات عندهم ، والأمين لا يضمن ؛ ولكن سيدنا على بن أبى طالب خاف الخيانة والتقصير ، فقال فى هذا : لا يصلح الناس الا ذاك » .

والامام أحمد ، كما قلنا ، فقيه سلفى بكل معنى الكلمة ، فهو بلا ريب يأخذ بفتاوى الصحابة وبمنهاجهم فى الاستنباط ، وهو لهذا يرى بيقين أن من أصول الفقه مبدأ المصلحة المرسلة لما فيه من تحقيق الصالح العام ، ودرء المفسدة العامة أيضا .

ومن ثم ، نجد له آراء وفتاوى كثيرة كان مصدرها هذا المبدأ ، وبخاصة فى باب السياسة الشرعية ، ونحن نذكر من ذلك هذه الأمثلة مكتفين بها :

---

(١) نستطيع القول ، مستلهمين هـذا المثل وسابقه ، بأن قانون الاصـلاح الزراعى — ونحوه من القرارات التى جاءت بعده — له سـند قوى من الشريعة الاسلامية .

وراجع فى فرض بعض المـال على الاغنياء للجند والسـلاح وحماية الوطن ، المستصفى للغزالى جـ ١ : ٣٠٣ — ٣٠٤

( ا ) يرى أن جزاء من شرب الخمر فى رمضان ، أو أتى شيئا نحو هذا ، هو اقامة الحد عليه مع التغليظ فيه ، كمثل الذى يقتل فى الحرم ( أى قتلا خطأ ) فعليه دية وثلث .

(ب) يرى وجوب نفى المخنث ، لأنه لا يقع منه الا الفساد والتعرض له ، وللامام نفيه الى بلد يأمن فساد أهله ، وان خاف عليهم حبسه .

(جـ) ومما نص عليه أيضا أن من طعن على الصحابة يجب على السلطان عقوبته ، وليس له أن يعفو عنه ، بل يعاقبه ويستتيبه ، فان تاب والا أعاد العقوبة [1] .

وبعد الامام ابن حنبل نجد أصحابه وأتباعه يأخذون بهذا الأصل أيضا على ذلك النحو ، ومنهم أخيرا ابن القيم ففى كتبه ـ مثل : اعلام الموقعين ، وزاد المعاد ، والطرق الحكمية ـ الكثير من الآراء التى بنيت عليه ، ونذكر المثل الآتية من كتابه الأخير [2] :

( ا ) روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا يحتكر الا خاطىء » ، ولهذا ـ كما يقول ابن القيم ـ كان لولىّ الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه ، ومن اضطر الى طعام ـ مثلا ـ عند غيره لا يحتاج اليه ، كان له أن يأخذ بقيمة المثل .

---

(1) راجع هذه الأمثلة فى اعلام الموقعين ، جـ ٤ : ٣١٣ ـ ٣١٤

(2) راجع صفحات ٢٨٤ ـ ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٣٠٥

ولو امتنع من بيعه له الا بأكثر من سعره ، فأخذه منه بما طلب ، لم يجب عليه الا قيمة مثله ؛ وذلك دفعا لضرر المحتاج ، وفى الوقت نفسه لا ضرر فيه على المالك .

(ب) وكذلك يرى أن من اضطر الى الاستدانة من الغير فأبى أن يعطيه الا بربا أو معاملة ربوية ، فأخذه منه بذلك ، لم يستحق عليه للدائن الا مقدار رأس ماله .

(جـ) وبعد ذلك تكلم عن التسعير وأن منه ما هو ظلم محرم ، ومنه ما هو عدل جائز ، ثم قال ممثلا لهذا النوع : وأما الثانى فمثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس اليها الا بزيادة عن القيمة المعروفة ، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل . ولا معنى للتسعير الا الزامهم بقيمة المثل ، والتسعير ههنا الزام بالعدل الذى ألزمهم الله به ؛ وفيه دفع مفسدة عامة وتحقيق مصلحة .

( د ) ومن هذا النوع أيضا — كما يقول — أن يحتاج الناس الى صناعة طائفة ، كالفلاحة والنساجة وغير ذلك ، فلولى الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم ، فانه لا تتم مصلحة الناس الا بذلك .

(هـ) ونذكر أخيرا أنه تكلم عن الاضطرار للسكنى فقال : اذا قدّر أن قوما اضطروا الى السكنى فى بيت انسان لا يجدون سواه ، أو النزول فى خان مملوك ( أى لغيرهم ) ، أو استعارة ثياب يستدفئون بها ، أو رحى للطحين ، أو دلو لنزع الماء ، أو

قِدْر ، أو فأس ، أو نحو ذلك ، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع .

لكن هل يجب أن يأخذ عليه أجرا ؟ فيه قولان للعلماء ، وهما وجهان لأصحاب أحمد ، ومن جوز له أخذ الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل . قال شيخنا ( يريد ابن تيمية ) : والصحيح أنه يجب عليه بذل ذلك مجانا ، كما دل عليه الكتاب والسنة ، الى آخر ما قال .

***

لعلنا عرفنا مما تقدم كيف أخذ الصحابة بالمصالح المرسلة ، وكيف أخذ بها الامام ابن حنبل والذين اتبعوا مذهبه ومنهجه فى الأخذ بها ، فكان ذلك من العوامل التى جعلت فقهه خصبا متفقا مع مقاصد الشريعة التى هى تحقيق المصالح ودرء المفاسد عن الناس ؛ هذه المصالح التى — وأن لم يشهد لاعتبارها دليل شرعى خاص — تتفق وما جاء به الدين ، ولا تخالف أصلاِ من أصوله .

والآن ، علينا بعد ذلك أن نعرض لهذه المسائل : ما هى المصلحة المرسلة ، وما هو موقف ابن تيمية منها ، ولماذا تشكك وتردد فيها ؛ وسنتناول كلا من هاتين المسألتين على هذا الترتيب :

الأولى — يجد الباحث العليم أن كل أمر تناوله الشارع بحكم من الأحكام لابد فيه من معنى أو وصف مناسب اقتضى

هذا الحكم الشرعى ، وهذا المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدم ذلك الى أقسام ثلاثة : ما يعلم أن الشارع اعتبره ، وما يعلم أنه ألغاه ، وما لا يعلم أنه اعتبره أو ألغاه .

والمصالح المرسلة هى هذا القسم الثالث ، أى الذى لايشهد له أصل من أصول الشريعة لا بالاعتبار ولا بالالغاء . وعلى هذا يراد بها كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو الى اعتبارها أو عدم اعتبارها ، ويكون فى اعتبارها مع ذلك جلب نفع أو دفع ضرر . وقد يقال : انها المصالح التى يرجع معناها الى اعتبار أمر مناسب لا يشهد له أصل من الشارع معين .

وليس صحيحا ما يقوله بعض العلماء من اشتهار الامام مالك ورجال مذهبه بانفرادهم بالقول بهذا الأصل والأخذ به ، فان الفقهاء — كما يقول الشوكانى — فى جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك [1] واذن ، يكفى أن نقول بأن المالكية هم أكثر الفقهاء أخذا بهذا الأصل المختلف فيه من أصول الأحكام الفقهية [2] .

---

(١) ارشاد الفحول ص ١٩١

(٢) راجع المستصفى للغزالى ، جـ ١ : ٢٨٤ وما بعدها ، ففيه أن الغزالى وهو من الفقهاء الشافعية يأخذ بهذا الأصل بشرط أن تكون المصلحة ضرورية قطعية والا لتغير كثير من الاحكام بتغير الاحوال ، وبالزعم بأن هذه أو تلك مصلحة حقيقية على حين أنها ليست كذلك .

وراجع أيضا ارشاد الفحول ص ٢١٢ — ٢١٣ ، حيث تكلم عن المصالح المرسلة أيضا ، وحقق من قال بها من الفقهاء من أصحاب المذاهب المعروفة ورجالها .

ومهما يكن ، فانه يشترط لاعتبار المصالح المرسلة مصدراً أو أصلا من أصول التشريع ، في رأى القائلين بها ، ثلاثة شروط وهى :

( ا ) أن يكون ذلك فى مسائل المعاملات لا العبادات ، لأن هذه ثابتة لا تتغير باختلاف الزمن والأحوال ، ولأن الله تعالى قد تعبدنا بها كما جاءت فى الكتاب والسنة .

(ب) ألا تعارض هذه المصالح مقصدا من مقاصد شريعة الله ورسوله ، ولا دليلا من أدلتها المعروفة .

(جـ) أن تكون مصالح حقيقية ضرورية للمجتمع ، أو على الأقل أن يكون فيها تحصيل نفع أو درء ضرر حقيقى .

وقد تعرض لها الامام الشاطبى طويلا ، وبحثها من كل جهاتها ، فاذا رجعنا اليه نجده يلاحظ أنه لابد لاعتبار المصالح المرسلة من أمور ثلاثة لا تخرج عما ذكرناه ، وهى ما يأتى بنص كلامه :

أحدها : الملاءمة لمقاصد الشرع ، بحيث لا تنافى أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله .

والثانى : ان عامة النظر فيها انما هو فيما عقل منها وجرى على المناسبات المعقولة التى اذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول . فلا مدخل لها فى التعبدات ولا ما يجرى مجراها من الأمور الشرعية ، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل ؛ كالوضوء والصلاة والصيام فى زمان مخصوص دون غيره ، والحج ، ونحو ذلك .

والثالث ، ان حاصل المصالح المرسلة يرجع الى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم فى الدين ، وأيضا مرجعها الى حفظ الضروري من باب « ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب » . فهى اذن من الوسائل لا من المقاصد ، ورجوعها الى رفع الحرج راجع الى التخفيف لا الى التشديد [1] .

المسألة الثانية ــ هــذه هى المصالح المرســلة كما حققها الفقهاء الأثبات ، فكيف وقف الشيخ ابن تيمية منها ، ولِمَ يبين من كلامه التردد فى القول بها ؟ لنجد الاجابة عن هذا وذاك فيما كتبه فيها ، فلنرجع اليه [2] ، كما نجد اشارات الى ذلك فى كثير من رسائله ومؤلفاته الأخرى .

نه يعرّف المصــالح المرسلة فيذكر أن الطريق السابع من طرق الأحكام الشرعية هى المصالح المرســلة ، وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحــة وليس فى الشرع ما ينفيه ، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور ؛ فالفقهاء يسمونها المصالح المرســلة ، ومنهم من يسميها الرأى ، وبعضهم يقرب اليها الاستحسان .

نم ينتقل الى نقد من يضيقون مجالها فيقول : « لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان ، وليس كذلك ؛ بل المصالح المرسلة فى جلب

---

(١) راجع كتاب « الاعتصام » جـ٢ : ١١٠ ــ ١١١ ، ٢١٤

(٢) راجع رسالته فى المعجزات والكرامات ص ٢٢ وما بعدها .

المنافع وفى رفع المضار ، وما ذكروه من دفع المضار عن هـذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين » .

ومجال المصالح المرسلة عنده واسع يشمل أمور الدنيا والدين ، ما دام مناطها تحصيل المنافع ودفع المفاسد ، وآية ذلك بقسميه قوله : « وجلب المنفعة يكون فى الدنيا وفى الدين ؛ ففى الدنيا كالمعاملات والأعمال التى يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى ، وفى الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التى يقال فيها مصلحة للانسان من غير منع شرعى . فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم ، فقد قصَّر » .

هذا ، وقد عرفنا من دراستنا لعصر ابن تيمية أنه كان زاخرا بكثير من المتصوفة وأرباب المقالات المتعددة فى الاسلام ، فربما كان من أعمالهم ما لم يأذن به الله ورسوله ولكنهم مع هذا يرونها أعمالا طيبة تحقق منافع وتدفع مضار كثيرة . كما كان فيه من الأمراء والسلاطين والملوك من جنحوا الى أعمال زيَّنها لهم بعض من يحيطون بهم ، زاعمين أنها كذلك تحقق منافع وتدفع أضرارا . وهؤلاء وأولئك قد يصدق عليهم كثيرا قوله تعالى : « أفمن زيِّن له سوء عمله فرآه حسنا » !

ولذلك نرى شيخ الاسلام يقف موقف المتريث ، ويشكك فى المصالح المرسلة ، ويتردد فى القول والأخذ بها الا بعد التثبت وعن بينة ، وهو لهذا يقول بعد الفقرة الأخيرة التى نقلناها عنه :

« وهذا فصل عظيم ينبغى الاهتمام به ؛ فانه من جهته حصل فى الدين اضطراب عظيم ، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل ، وقد يكون منها ما هو محظور فى الشرع ولم يعلموه ..

وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا ، بناء على أن الشرع لم يرد بها ، ففوت واجبات ومستحبات أو وقع فى محظورات ومكروهات ، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه .

وحجة ( الفريق ) الأول أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح ، بل قد دل الكتاب والسنة والاجماع على اعتبارها ؛ وحجه ( الفريق ) الثانى ، أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصا ولا قياسا » .

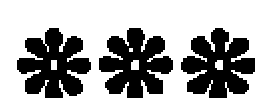
يتبين من هذا أن الشيخ رحمه الله وأرضاه لم يتردد فى الواقع فى قبول « المصالح المرسلة » ، وفى اعتبارها من أصول الشريعة واستخراج أحكام ما يجدّ من الحوادث والوقائع ، شأنه فى هذا شأن امامه وجميع الحنابلة الذين أخذوا بها .

ولكنه كان يدعو الى الوقوف حتى يظهر بجلاء أن ذلك من المصالح المرسلة حقيقة أو ليس كذلك ، وبخاصة أنه يرى بحق أن أحكام الشرع كلها تقوم على تحقيق المصالح ودفع المفاسد ، ولذلك نراه أخيرا يقول :

« والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة ، بل الله تعالى قد أكمل الدين وأتم النعمة ، فما من شىء يقرّب الى

الجنة الا وقد حدثنا به النبى صلى الله عليه وسلم ، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده الا هالك .

لكن ما اعتقده العقل مصلحة أن كان الشرع لم يرد به فأحد أمرين لازم له : اما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر ، واما أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة ؛ لأن المصلحة هى المنفعة الحاصلة ، أو الغالبة ، وكثيرا ما يتوهّم الناس أن الشىء ينفع فى الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة ، كما قال تعالى فى الخمر والميسر : « قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس » .



والآن ، وقد وفقنا الله للكلام على أصول فقه شيخ الاسلام ، نأخذ فى الكلام على فقهه نفسه ؛ وسنرى ان شاء الله أثر هذه الأصول فى آرائه الفقهية التى تزخر بها فتاويه ورسائله ، وكم هو فقه خصب فيه توسعة على الناس فى تصرفاتهم ومعاملاتهم .

ولا عجب فى ذلك ، فان مرجعه الأول والأخير فى هـذه الآراء هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ والله يقول فى كتابه الكريم العظيم : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » ، ويقول أيضا : « يريد الله بكم اليُسْر ولا يريد بكم العُسْر » .

## ٢ ـ فقه ابن تيمية

**نظرة عامة :**

نشأ ابن تيمية حنبليا كما هو معروف ، وأفاد كثيرا جدا من أصول الامام أحمد وفقهه ؛ الا أنه لم يلتزمه فى آرائه وفتاويه ، بل كان مجتهدا يقول ويفتى بما قام عليه الدليل وان خالف مذهب امامه أو مذاهب الفقهاء الآخرين المعروفين .

كل من كتبوا عنه من معاصريه أو الذين جاءوا من بعده يصفونه بالفَوق فى الفقه وسائر العلوم الاسلامية ، وبالاجتهاد الذى اجتمعت له أدواته وتوافرت فيه شروطه . وهذا الشيخ كمال الدين بن الزملكانى وكان معاصرا له ، يقول عنه فى كلام له : « واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها »[1] .

ويذكره الحافظ الكبير أبو الحجاج المِزّى ، وهو أستاذ أئمة الجرح والتعديل فى زمنه ، فيقول : « ما رأيت أحدا أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ، ولا أتبع لهما ، منه » ، كما جاء فى كتاب شذرات الذهب فى ترجمته .

كما يقول عنه الامام الذهبى فى تاريخه الكبير : « ولقد كان عجبا فى معرفة علم الحديث ؛ فأما حفظه متون الصحاح

---

(١) راجع طبقات ابن رجب ، جـ ٢ : ٣٩٠ .

وغالب متون السنن والمسند ، فما رأيت من يدانيه فى ذلك أصلا » ، على ما نقله ابن رجب فى الذيل على طبقات الحنابلة .

ويضاف الى هذا ، عنايته التامة بتتبع فتاوى الصحابة والتابعين ، فصار عليما بها ، كما عنى كذلك بدراسة فقه كل من المذاهب المعروفة فوقف على آرائهم واختلافاتهم وأسباب هذه الاختلافات ، حتى « كان الفقهاء من سائر الطوائف اذا جالسوه استفادوا منه فى مذاهبهم أشياء » كما يذكر ابن رجب فى الطبقات .

لا عجب ، بعد هذا كله ، اذا رأيناه قد انكسرت عنه ربقة التقليد لمذهب الامام أحمد أو غيره ، بل كان يذهب الى ما يراه حقا وقام الدليل عليه ، غير ناظر الى موافقته أو مخالفته لأى من هذه المذاهب ، كما كان فيما يختاره من مذهب امامه ابن حنبل يصدر عن دليل لا عن تقليد .

وفى ذلك يقول الامام الذهبى أيضا عنه فى معجم شيوخه : « وفاق الناس فى معرفة الفقه ، واختلاف المذاهب ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، بحيث اذا أفتى لم يلتزم بمذهب ، بل بما يقوم دليله عنده »[1] .

- **أنواع آرائه :**

ان الذى يتتبع جمهرة آراء الشيخ الأكبر وفتاويه ، يرى أنها تتنوع الى مجموعات ، لكل منها طابع خاص أو وصف تدخل

---

(١) طبقات ابن رجب جـ ٢ : ٣٨٩

تحته ، وكان من عوامل هذا التنوع تدرج صاحبها فى الزمن والبحث والتعمق فيه ، وهذه الأنواع أو المجموعات هى :

( ا ) آراء صدر فيها عن مذهب الامام أحمد بن حنبل .

(ب) آراء اختـــارها لم يلتزم فيها مذهبـــا معينا ، ولكنها لا تخرج عن أقوال فقهاء المذاهب المعروفة .

( جـ ) آراء خالف فيها كل هذه المذاهب ، أو المشهورَ من أقوال فقهائها .

وكان من الطبعى أن يكون ترتيب آرائه وفتاويه على هذا النحو ، فقد كان أول أمره حنبليا كما عرفنا ، ومن ثم كان يتقيد غالبا بمذهب امامه بعد بحث واقتناع بأدلته . ثم انتقل به الزمن والبحث خطوة أخرى ، فطوّف فى محيـــط المذاهب المعروفة ، وحلّق فى سماواتها ، فكان يفتى بما يراه الحق غير متقيد بمذهب واحد منها ، وان كانت فتاويه فى هذه الحقبة لاتخرج عن دائرتها جميعا .

وحين صارت دراساته محيطة عميقة كل العمق ، واستحصد عقله وتفكيره ، كانت له اجتهادات بعقله ، فى دائرة النصوص ومقاصد الشريعة العامة ، خالف فيها هذه المذاهب جميعا ، وهذا ما يضعه بعض مؤرخيه تحت عنوان « مفرداته وغرائبه » .

ولا نرى ضرورة لأن نتعرض للطائفة الأولى من فتاويه ، فهى كثيرة بطبيعة الحال وبخاصة فى فتاويه المصرية ، وليس له أصالة فى استنباط أحكامها التى تدخل فى دائرة المذهب الحنبلى ،

وان كان له كبير فضل فى تحرير هذه الآراء وبيان أدلتها ورجحانها على غيرها ولهذا رأى الأخذ بها .

ولكننا لا نجد بدًّا من ذكر نماذج لآرائه وفتاويه الأخرى ، أى التى اختارها من بين المذاهب الفقهية المختلفة أو انفرد بها . وبعدها نعرض لبعض مفرداته التى خالف فيها المذاهب المعروفة ، كما نعرض بعدها لبعض المسائل التى يبين فيها بوضوح مقدار عنايته بالفقه المقارن . وهذا كله على النحو التالى :

## نماذج من اختياراته

اذا كان لابن تيمية آراء كثيرة لم يلتزم فى القول أو الافتاء بها مذهبا فقهيا معينا ، ولكنها لا تخرج عن أقوال فقهاء المذاهب الأربعة المعروفة ، فذلك لأنه يرى أن الحق فى عامة مسائل الشريعة لا يخرج عنها ، وهو فى هذا يقول :

« قول القائل : لا أتقيد بأحد هؤلاء الأئمة الأربعة ؛ ان أراد به أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقين ، فقد أحسن ، بل هو الصواب من القولين . وان أراد أنى لا أتقيد بها كلها بل أخالفها ، فهو مخطىء فى الغالب قطعا ؛ اذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة فى عامة الشريعة .

ولكن تنازع الناس : هل يخرج عنها فى بعض المسائل ؟ على قولين ، وقد بسطنا ذلك فى موضع آخر » [1] .

---

(١) راجع مختصر الفتاوى المصرية ص ٦١

هذا ، ونعرض هنا بعض هذه الآراء التى اختارها ، وذلك من كتابه « الاختيارات العلمية »[1] ، وهى آراء تعالج مسائل اجتماعية سواء ما كان منها فى العبادات والمعاملات :

**(١) فى الزكاة :**

هل يجوز نقل زكاة أهل بلد الى فقـراء بلد آخر ؟ وهل يجوز نقلها من الريف الى فقراء أهل المصر الجامع ؟ فى الاجابة عن هذين السؤالين يختلف الفقهاء ، وقد تعرض ابن تيمية لذلك اذ يقول :

واذا نقل الزكاة الى المستحقين بالمصر الجامع ، مثل أن يعطى من بالقاهرة من العشور التى بأرض مصر ، فالصحيـح جواز ذلك ، فان سكان المصر انما يعانون من مزارعهم ( أى مزارع أهل غير المصر ) ، بخلاف النقل من اقليم مع حاجة أهل الاقليم المنقول عنه[2] .

وهل يجوز اعطاء شىء من الزكاة لمن لا يقوم بما عليه من طاعة الله والعمل بشرائعه ؟ يقرر ابن تيمية فى ذلك أنه لا ينبغى أن يعطى الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله ، فان الله فرضها معونة على طاعته . فمن لا يصلى (مثلا) من أهل الحاجات الذين

---

(١) طبع هذا الكتاب ملحقا بالمجلد الرابع من مجموعة الفتاوى .
(٢) الاختيارات ص ٥٨

هم من مصارف الزكاة ، لا يعطى شيئا حتى يتوب ويلتزم أداء الصلاة [1] .

ويصدر ابن تيمية رحمه الله فى هـذا عن أصل له فى باب الأطعمة من كتاب « الاختيارات العلمية » السابق ذكره ، وذلك اذ يقول : « والأصل فيها ( أى فى الأطعمة ) الحِلّ لمسلم يعمل صالحا ؛ لأن الله تعالى انما أحلّ الطيبات لمن يستعين بها على طاعته لا فى معصيته ، لقوله تعالى : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناح فيما طَعِمُوا اذا ما اتَّقَوا وآمنوا وعملوا الصالحات » .

ولهذا لا يجوز أن يُعان بالمباح على المعصية ، كمن يعطى اللحم والخبز لمن يشرب عليه الخمر ويستعين به على الفواحش ، الى آخر ما قال .

ولعل مما جعل ابن تيمية يتخذ هذا أصلا له ، ويبنى عليه عدم جواز اعطاء الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله ( وان كان لنا فى هذا الرأى مقال ) ، رغبته الشديدة فى جعل المجتمع الاسلامى مجتمعا مثاليا لا يخالف فيه أحد عن أمر الله ورسوله فى عامة أحواله .

هذا ، ومن المعروف أن من عليه الزكاة تبرأ ذمته منها اذا أعطاها بنفسه لأحد مصارفها ، أو سلمها له وكيله فى دفعها ، أو أعطاها للوالى الذى هو بحكم منصبه نائب عن المسلمين جميعا ؛ فهل تبرأ ذمته باعطائها لولىّ الأمر عادلا كان أو ظالما ؟

---

(1) الاختيارات ص ٦١ .

هنا نجد ابن تيمية يقول : ويبدأ بدفع الزكاة الى ولى الأمر العادل ، وأن كان ظالما لا يصرف الزكاة فى المصارف الشرعية ، فينبغى لصاحبها ألا يدفعها اليه . فان حصل له ضرر بعدم دفعها اليه ، فانه يجزىء عنه اذا أخذت منه فى هذه الحالة عند أكثر العلماء ، وهم فى هذه الحالة ظلموا مستحقها ، كولى اليتيم وناظر الوقف اذا قبضا المال وصرفاه فى غير مصارفه الشرعية[1]

**(ب) فى البيع :**

المعروف أن العقد يتم اذا اتصل الايجاب بالقبول واذا توافرت فى كل منهما شروطه الصحيحة شرعا ، ولكن قد يتخذ أحد المتعاقدين من العقد وسيلة لتحقيق غرض مباح شرعا ، أى يكون الدافع الى التعاقد سببا غير مشروع ؛ فهل ينعقد العقد حينئذ ويكون صحيحا شرعا لوجود ركنه وهو مجموع الايجاب والقبول ؟ أو يعتبر غير صحيح لسببه غير المشروع ؟

يرى أبو حنيفة والشافعى صحة هذا العقد لأن ركنه وهو الايجاب والقبول قد تحقق ، ونية السبب أو الغرض غير المباح شرعا مستترة فيترك أمره لله وحده .

ولكن الصاحبين وابن حنبل يرون عدم صحة هذا الضرب من العقود ، ولا يجعلون للايجاب والقبول أثرا متى قام الدليل

(١) الاختيارات ص ٦٢

أو القرينة الصحيحة على هذا القصد الآثم ، وقد اختـار ابن تيمية هذا الرأى .

وعلى ذلك ، يكون بيع عصير ممن يتخذه خمرا صحيحا على الرأى الأول ، ويكون باطلا على الرأى الثانى الذى اختاره ابن تيمية اذ يقول :

« ولا يصح بيع ما قصد به الحرام كعصير يتخذه خمرا اذا علم ذلك ، كمذهب أحمد وغيره ، أو ظن وهو أحد القولين . يؤيده أن الأصحاب قالوا لو ظن الآجر أن المستأجر يستأجر الدار لمعصية كبيع الخمر ونحوه لم يجز له أن يؤجره تلك الدار ولم تصح الاجارة ، والبيع والاجارة سواء »[1] .

وفى بيان هذا الرأي نجد ابن قدامة المقدسى الحنبلى ( توفى سنة ٦٢٠ هـ ) يقول : « ان بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرا محرم ... اذا ثبت هذا ، فانما يحرم البيع ويبطل اذا علم قصد المشترى بذلك ، اما بقوله ، واما بقرائن مختصة به تدل على ذلك . فان كان محتملا ، مثلا ، أن يشتريه من لا يعلم حاله أو من يعمل الخمر والخل معا ، ولم يلفظ بما يدل على ارادة الخمر ، فالبيع جائز .

واذا ثبت التحريم فالبيع باطل ، ويحتمل أن يصح وهو مذهب الشافعى » ، الى آخر ماقال ، وفيه استدلال جيد لمذهب القائلين بعدم صحة العقد[2] .

---

(١) نفس المرجع ص ٧٢

(٢) راجع كتاب المغنى جـ ٤ : ٢٢٢ — ٢٢٣ من طبعة دار المنار بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ

ونحن نرى أن الرأى الذى اختـاره ابن تيمية هو الأولى بالاتباع ، فانه رأى يساعد على تصحيح الأوضاع الفاسدة فى المجتمع ، ويتفق مع قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « انما الأعمال بالنيات » . وليس يغنى عن أتباع الامامين أبى حنيفة والشـافعى ما ذهبوا اليه لتصحيح الرأى الآخـر وترجيحه ، ومنهم الطحاوى اذ يقول :

« ومن كان له عصير فلا بأس عليه ببيعه ، وليس عليه أن يقصد بذلك الى من يأمنه أن يتخذه خمرا دون من يخاف ذلك عليه ؛ لأن العصير حلال فبيعه حلال ، كبيع ما سواه من الأشياء الحلال مما ليس على بائعها الكشف عما يفعله المشترى بها » [1]

ليس يغنى هذا التدليل من الحق شيئا فى رأينا ، وبخاصة الأحناف الذين يقـولون دائما : العبرة بالمعـانى لا بالألفاظ والمبانى ، والله أعلم .

**(جـ) فى الهبة :**

يذكر ابن تيمية ، فى باب الهبة من كتاب الاختيارات ، أنه لا يجوز للانسان أن يقبل هدية من شخص ليشفع له عند ذى أمر ، أو ليرفع عنه ظلما ، أو ليوصل اليه حقه ، أو يوليه ولاية يستحقها ، أو يستخدمه فى الجند المقاتلة وهو مستحق لذلك .

واذا كان لا يجوز شرعا أن يقبل الانسان هدايا أو هبات

---

(١) راجع مختصر الطحاوى ، طبع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٧٠ هـ ص ٢٨٠

لهذه الأعمال وأمثالها ، فانه يجوز للانسان أن يبذل ما يتوصل به الى أخذ حقه أو دفع الظلم عنه ، وكل هذا وذاك هو المنقول عن السلف والأئمة الأكابر ، وفيه حديث مرفوع رواه أبو داود وغـيره .

وقد تعرض الشيخ رحمه الله لهذا الموضــوع بتفصيل فى فتاويه المصرية ، فذكر ــ بعد أن بيّن ذلك الرأى الذى اختاره ــ أنه قد رخص بعض المتأخرين من الفقهاء فى قبول الهدية لمثل تلك الأعمال ويكون ذلك من باب « الجعالة » ؛ ثم قال : وهو مخالف للســنة وأقوال الصحابة رضى الله عنهم والأئمة ، فهو غلط .

وأفاض فى بيان أن هذا الرأى غلط وخطـأ من ناحيتين ؛ الأولى ، أن هذا ليس من باب الجعالة فى شىء ، لأنه فى الجعالة يكون النفع للجاعل الباذل ، وهنا « انما المنفعة لعموم الناس ، أعنى المسلمين ، فانه يجب أن يولّى فى كل مرتبــة أصلح من يقدر عليها ... وهذا واجب على الامام ، وعلى الأئمة أن يعاونوه فى ذلك . فمن أخذ جُعلا من شخص معيّن على ذلك أفضى الى أن تطلب هذه الأمور بالعوض ، ونفس طلب الولاية منهى عنه فكيف بالعوض » ! .

ومن الناحية الثانية ، يلزم من اجازة قبول الهدية لمثل ذلك ضرر كبير عام اذا كان الأمر أمر تولية عمل من الأعمال ، أى ينتهى الحال الى « تولية الجاهل والفاسق والفاجر ، ويترك العالم العادل القادر ، وأن يرزق فى ديوان المقاتـلة الفاسق والجبان

العاجز عن القتال ، ويترك العدل والشجاع النافع للمسلمين ؛ وفساد هذا كثير » .

وبعد أن انتهى الشيخ من ذكر ما يجوز ومالا يجوز فى هذه المسألة ، نراه لا يترك المشكلة دون حل ؛ بل يذكر أن على ذى الجاه أن يساعد المستحق بجاهه بلا عوض ، وكذلك المظلوم حتى يصل الى حقه ويرفع عنه ظلمه ، وأن ينصح لأولى الأمر بأن يبين لهم من يستحق الولاية والعطاء ومن لا يستحق ؛ فان هذا من أعظم ما يجب عليه من ضروب طاعة الله ورسوله (١) .

## من مفرداته وغرائبه

كان الشيخ رحمه الله تعالى يفتى بما أدّاه اليه اجتهاده ، فتارة يوافق بعض أئمة المذاهب الأربعة ، وتارة يخالفهم جميعا أو يخالف المعروف من آرائهم ومذاهبهم ، وهذا هو ما يسميه كثير من مؤرخيه بمفرداته وغرائبه فى الفقه .

ونذكر هنا جملة من هذه المفردات والغرائب التى حوكم بسبب البعض منها ومنع من الافتاء بها ، راجعين الى العقود الدرية لابن عبد الهادى ، وطبقات ابن رجب ، وشذرات الذهب لابن العماد ، (٢) ومكتفين منها بذكر ما يلى :

(١) راجع فى المسألة بتمامها ، مختصر الفتاوى المصرية ص ٤٥٨ — ٤٦٠

(١) راجع على التوالى : ٢٢٢ وما بعدها من العقود الدرية ٤٠٤ — ٤٠٥ من ابن رجب ، ج ٦ : ٨٤ — ٨٥ من الشذرات ، على أن مجموعة فتاويه المعروفة تحمل الكثير من ذلك .

ـ القول بقصر الصلاة فى كل ما يسمى سفرا ، طويلا كان أو قصيرا ، كما هو مذهب الظاهرية وقول بعض الصحابة .

ـ القول بأن البكر لا تستبرأ وان كانت كبيرة ، كما هو قول ابن عمر ، واختاره البخارى أيضا .

ـ القول بأن من أكل فى شهر رمضان معتقدا أنه ليل فبان أنه نهار ، لاقضاء عليه كما هو الصحيح عن عمر بن الخطاب ، واليه ذهب بعض التابعين وبعض الفقهاء بعدهم .

ـ القول بأن المتمتع يكفيه سعى واحد بين الصفاء والمروة ، كما هو فى حق القارن والمنفرد ، وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما .

ـ القول باستبراء المختلعة بحيضة ، وكذلك الموطوءة بشبهة ، والمطلقة آخر ثلاث تطليقات .

ـ القول باباحة وطء الوثنيات بملك اليمين ، أى مثل اماء أهل الكتاب .

ـ القول بجواز التيمم ، مع وجود الماء ، لمن خاف فوات العيد والجمعة أو وقت صلاة أخرى من الصلوات المكتوبة اذا استعمل الماء .

ـ القول الذى مال اليه أخيرا بتوريث المسلم من الكافر الذمىّ ، وله فى ذلك بحث طويل .

ـ القول بعدم وقوع الطلاق بالحلف به اذا حنث ، وليس على الحالف حينئذ الا كفارة اليمين ، وقد جرى له بسبب هذا الرأى محن وقلاقل معروفة .

ـ القول بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع الا واحدة ، ومن الغريب أن هذا هو الحكم الذى كان عليـه العمل أيام الرسول وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر !

ـ القول بأن المرأة اذا لم يمكنها الاغتسال فى البيت ، أو شق عليها النزول الى الحمام وتكرره ، لها أن تتيمم وتصلى .

ـ القول بأنه لا حد لأقل الحيـض ولا لأكثره ، ولا لأقل الطهر بين الحيضتين ، ولا بسن الاياس من الحيض ؛ فان ذلك يرجع الى ما تعرفه كل امرأة من نفسها .

ـ القول بأن تارك الصلاة عمدا لا قضاء عليه ولا يشرع له القضاء ، بل عليه الاكثار من النوافل رجاء غفران الله له .

ـ القول بأن سجود التلاوة لا يشـترط له طهارة ، كما هو مذهب ابن عمر واختيار البخارى .

ـ القول بجواز بيع ما يتخذ من الفضة للتحلى وغيره كالخاتم ونحوه بالفضة متفاضلا ، وجعـل الزيادة فى الثمن فى مقابل الصنعة .

ـ القول بأن المائع لا ينجس بوقوع النجاسة فيه الا أن يتغير ، قليلا كان أو كثيرا .

تلك طائفة من اجتهادات ابن تيمية رحمه الله تعالى ، التى عدت من مفرداته لأنه خالف بها فقهاء المذاهب الأربعة المعروفة ، أو خالف على الأقل الأقوال المشهورة المعروفة لهم ؛ وهى تدل على باع طويل فى الاجتهاد ، وعلى شجاعة فى الجهر بما رآه حقا

وان خالف غيره من جِلّة الفقهاء ، وان حصل له بلاء بسبب ما يجهر به .

## من دراساته المقارنة

نتناول بالعرض هنا مسألة واحدة من أهم المسائل التى يجب بحثها فى زماننا هذا وفى كل زمان ، وهى مدى حرية المتعاقدين فيما يعقدان من عقود ويشترطان من شروط ، وقد أفاض فى بحثها بحثا مقارنا الشيخ ابن تيمية رحمه الله وأجزل ثوابه ، وذلك على ما جاء فى رسالته عن العقود والشروط التى نشرت فى مجموعة فتاويه الكبرى .

ولهذه المسألة أهميتها وخطرها الكبير حقا ، وذلك لأننا ـ كما ذكرنا فى كتاب ظهر لنا منذ بضع سنين [1] ـ نعلم أن لارادة الانسان التأثير الأول فى عقوده التى يعقدها وشروطه التى يشترطها ، ونعلم أيضا أن الناس يعرفون اليوم من العقود والشروط ما لم يكن يعرفه أسلافهم نظرا للحاجة التى تتجدد بتجدد الزمن .

فهل يكون للانسان ، مع هذا وذاك ، أن يعقد ما شاء من عقود ، ويشترط ما شاء من الشروط ، ويكون ما يعمله جائزا

---

(١) هو كتاب « الفقه الاسلامى » راجع ص ٤١٠ وما بعدها من الطبعة الثالثة نشر دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٨ م بالقاهرة .

شرعا ؟ بمعنى هل يعتبر كل ما يكون من ذلك صحيحا شرعا ، ما دام قد أراده والتزمه من نفسه كما أراده والتزمه من يتعاقد معـــه ؟

وللاجابة عن هذا السؤال ، نذكر أولا أن الأمر فى القانون الوضــعى واضــح ؛ فانه لم يراع الا الارادة الحرة لكل من المتعاقدين ، فكل عقد أو شرط يكون صحيحا متى صدر عن ارادة حرة ، ولهذا نرى الأســتاذ الدكتور السنهورى يقول حرفيا ما يأتى :

« قد لخص « ديموج ـــ Demogue » نظرية سلطان الارادة فى ست : أولا ، التعاقد وهو حر فى حدود النظام العام ؛ ثانيا ، الالتزام وهو ما أراده المتعاقدان ؛ ثالثا : العبرة بالارادة الباطنة لا بالارادة الظاهرة ؛ رابعا ، يفسر القاضى العقد طبقا لنيــة المتعاقدين الصريحة والضمنية ؛ خامسا ، لا يجوز تعديل العقد الا بارادة المتعاقدين الصريحة والضمنية ؛ سادسا ، لا ينقضى الالتزام الا بارادة المتعاقدين » [1].

ومعنى هذا أن السلطان الأول والأخير ، فى انشــاء العقد وآثاره التى تترتب عليه ، هو لارادة المتعاقدين ، دون نظر الى

---

(١) نظرية العقد ص ١٠١ بالهامش رقم ٢ الطبعة الاولى سنة ١٩٣٤ م بمطبعة دار الكتب المصرية ، وانظر فى تطور هــذا المبدأ كتاب الوســيط فى شرح القانون المدنى الجديد ـــ نظرية الالتزام بوجه عام ص ٧٧ وما بعدها دار النشر للجامعات المصرية سنة ١٩٥٢ م

ما قد يكون من عدم تعادل فى الغنم والغرم بينهما أى دون نظر الى ما قد يصيب أحدهما من غبن فاحش .

هذا هو شأن القانون الوضعى ، ولكن الفقه الاسلامى الذى يقوم على كتاب الله وسنة رسوله ينظر الى الآمر نظرة أخرى . وذلك بأنه يرى أن ارادة المتعاقدين هى التى تنشىء العقد حقا ، ولكن الشريعة تتدخل فى ترتيب ما لكل عقد من أحكام وآثار ، ولهذا يقول الفقهاء بحق بأن العقود أسباب « جعلية شرعية » لأحكامها ومقتضياتها وآثارها .

انهم يريدون أن يقولوا بأن الرابطة بين العقد وأحكامه وآثاره ، باعتبار أنه سبب وهذه الأحكام والآثار مسبَّب عنه ، ليست رابطة طبيعية عقلية ، بمعنى أنه متى وُجد السبب ترتب عليه وجود المسبب حتما ، بل هى رابطة جعلها الشارع بينهما ؛ ولكننا اعتددنا وجودها دائما ، فاعتقدنا أنها طبيعية يوجبها العقل وطبائع الأشياء .

ومسألة ترتب آثار العقود وأحكامها عليها ، على اعتبار أن العقود أسباب جعلية من الشارع ، مسألة يكاد يُجمع عليها الفقهاء . ولهذا تكون ارادة الانسان مقصورة على انشاء العقد فقط ، أما آثاره فهى من عمل الشارع ؛ حتى لا يبغى بعض الناس على بعض بما يشترطون .

وفى ذلك نجد الامام الغزالى ( توفى سنة ٥٠٥ هـ ) يقرر أن الله هو الذى أضاف الأحكام الى أسبابها ؛ لأن الأسباب

لا توجب الحكم لذاتهـا بل بايجاب الله تعـالى ، فالسبب هو ما يحصل الحكم عنده ، لا به [1].

وكذلك يذهب الامام أبو اسـحاق الشاطبى ( توفى سنة ٧٩٠ هـ ) هذا المذهب ، اذ يقول : « ان الذى للمكلف تعاطى الأسباب ، وانما المسببات من فعل الله تعالى وحكمه ، لا كسب فيه للمكلف ، وهذا يتبين فى علم آخر ، والقرآن والسنة دالان عليه » [2].

هذا ، واذا كان رجال الفقه الاسلامى على اتفاق فى هذه الناحية ، ومنهم الامام ابن تيمية ، فانهم ليسوا على اتفاق فيما يختص بمدى حرية المتعاقدين فى ابرام العقود التى يرونها ، وفى اشتراط ما يشاءون من شروط .

فهناك المضيقون وهم الظاهرية الذين يرون أن الأصل فى العقود والشروط هو الحظر ، فلا يجوز منها الا ما ورد به الشرع وأجازه ، ومعنى هذا أنه يكاد لا يكون لارادة المتعاقدين أى سلطان أو أثر .

وهناك الفقهاء أصحاب المذاهب الأخرى الذين يرون أن الأصل فى العقود والشروط هو الحل والاباحة ، فلا يحرم منها الا ما جاء الشرع بتحريمه والمنع منه .

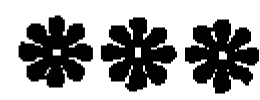
وهؤلاء فى التوسعة على الناس فى معاملاتهم على درجات

(١) راجع المستصفى من علم الاصول جـ ٢ : ٩٣ – ١٩٤

(٢) راجع الموافقات فى أصول الاحكام جـ ١ : ١٣١ وانظر ايضا ما يليها .

مختلفة ؛ فمنهم الأحناف ثم الشافعية الذين لا يكادون يفرقون عنهم من ناحية الأسس والأصول ، وان كانوا أقل توسعة منهم فى ناحية التطبيقات .

ثم يجىء المــالكية الذين وسعوا على النــاس أكثر من الأحناف ، وأخيرا الحنابلة ـ وبخاصة ابن تيمية وأتباعه منهم ـ الذى جرّوا فى التوسيع والتيسير الى آخر الشوط ، وكانوا فيما ذهبوا اليه متفقين مع ما عرف به الاسلام من رفع للحرج وتيسير .



والآن ، بعد هذه المقدمة التى لم يكن منها بد فى رأينا ، نبدأ فى بيان معالجة الامام ابن تيمية للمسألة ، وكيف كان محيطا بالمذاهب والآراء الفقهية فيها على اختلافها ، وباستدلال كل فريق لما ذهب اليه ، وأخيرا نعرض رأيه الحق الذى ذهب اليه واستدل له بما فيه مقنع وبلاغ لمن يطلب الحق ويعتنقه مع ما قام عليه الدليل .

انه رحمه الله يذكر أن العقود فى المعاملات المالية وغيرها لها قواعد جامعة عظيمة المنفعة ، ثم أخذ يتكلم عن هذه القواعد واحدة بعد أخرى ، وجعل القاعدة الثالثة فى العقود والشروط ؛ ما يحل منها وما يحرم ، وما يصح منها وما يفسد ، ثم قال :

« ومسائل هذه القاعدة كثيرة جدا ، والذى يمكن ضبطه منها قولان ؛ أحدهما أن يقال ان الأصل فى العقود والشروط

الحظر الا ما ورد الشرع باجازته . وهذا قول أهل الظاهر ، وكثير من أصول أبي حنيفة تبنى على هذا ، وكثير من أصول الشافعي ، وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد » [1] .

وبعد هذا الاجمال أو الاشارة الى مذاهب الفقهاء ، شرع فى تفصيل هذا الاجمال بالنسبة لهم جميعا فقال :

« فان أحمد قد يعلل أحيانا بطلان العقد بكونه لم يرد به أثر ولا قياس ، كما قال فى احدى الروايتين فى وقف الانسان على نفسه ؛ وكذلك طائفة من أصحابه قد يعللون فساد الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد ، ويقولون ما خالف مقتضى العقد فهو باطل .

وأما أهل الظاهر فلم يصححوا لا عقدا ولا شرطا الا ما ثبت جوازه بنص أو اجماع ، واذا لم يثبت جوازه أبطلوه واستصحبوا الحكم الذى قبله ، وطردوا ذلك طردا جاريا ، لكن خرجوا فى كثير منه الى أقوال ينكرها عليهم غيرهم .

وأما أبو حنيفة فأصوله تقتضى أنه لا يصح فى العقود شرط يخالف مقتضاه المطلق ، وانما يصحح الشرط فى المعقود عليه اذا كان العقد مما يمكن فسخه . ولهذا له أن يشترط فى البيع خيارا ، ولا يجوز عنده تأخير تسليم المبيع بحال ؛ ولهذا

---

(1) راجع فى هذه المسألة من كل نواحيها ، مجموعة الفتاوى جـ ٣ : ٣٢٣ ـ ٣٤٩

منع بيع العين المؤجرة ، واذا ابتاع شجرا عليه ثمـر للبائع فله مطالبته بازالته ...

ولم يصحح فى ( عقد ) النكاح شرطا أصلا ؛ لأن النكاح عنده لا يقبل الفسخ ، ولهذا لا ينفسخ عنده بعيب أو اعسار ونحوهما ، ولا يبطل بالشروط الفاسدة مطلقا ، وانما صحح أبو حنيفة خيار الثلاث للأثر وهو عنده موضع استحسان .

والشافعى يوافقه على أن كل شرط خالف مقتضى العقد فهو باطل ، لكنه يستثنى مواضع الدليل الخاص ، فلا يجوّز شرط الخيار أكثر من ثلاث ،ولا استثناء منفعة المبيع ، ونحو ذلك مما فيه تأخير تسليم المبيع .

ولكنه يجوّز استثناء المنفعة بالشرع ؛ كبيع العين المؤجرة على الصحيح فى مذهبه ، وكبيع الشجر مع استبقاء الثمرة المستحقة للبقاء ، ونحو ذلك . ويجوّز فىالنكاح بعض الشروط دون بعض ، فلا يجوّز اشتراط دارها أو بلدها ، أو لا يتزوج عليها ولا يتسرّى ، ويجوّز اشتراط حريتها واسلامها ، وكذلك سائر الصفات المقصـودة على الصحيح من مذهـبه كالجمال ونحوه ...

وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعى على معانى هذه الأصول لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعى ؛ كالخيار أكثر من ثلاث ، وكاستثناء البائع منفعة المبيع ، واشتراط المرأة ألا ينقلها وألا يزاحمها بغيرها ؛ فيقولون كل شرط ينافى مقتضى العقد فهو باطل الا اذا كان فيه مصلحة للعاقد .

وذلك أن نصوص أحمد تقتضى أنه جوّز من الشروط فى العقود أكثر مما جوزه الشافعى ، فقد يوافقونه فى الأصل ويستثنون للمعارض أكثر مما استثنى ، كما قد يوافق هو أبا حنيفة ويستثنى أكثر مما يستثنى للمعارض .

وهؤلاء الفرق الثلاثة يخالفون أهل الظاهر ، ويتوسعون فى الشروط أكثر منهم ؛ لقولهم بالقياس والمعانى وآثار الصحابة رضى الله عنهم ، ولما قد يفهمونه من معانى النصوص التى ينفردون بها عن أهل الظاهر » .

هكذا يذكر ابن تيمية آراء الأئمة الفقهاء فى دقة وتفصيل ، ويقارن بعضها ببعض مبينا أصل كل منهم وما رأى استثناءه عن هذا الأصل وعلة هذا الاستثناء أو أساسه .

هذا ، والذين ذهبوا الى المنع من العقود والشروط الا ما أذن به الشارع ، بأن جاء به نص أو اجماع ، وعلى رأسهم أهل الظاهر ، يقولون بأن الشريعة الصالحة يجب أن تنظم شئون الأمة جميعا ، وبخاصة العقود التى تقوم عليها المعاملات بين الناس ، على أساس من العدل ينفى أن يضارّ بعض الناس ببعض ، وهذا ما لا يكون ان تركت لهم الحرية فى عقد ما يريدون من عقود واشتراط ما يرون من شروط .

وبخاصة أن الله قد أمرنا بالوفاء بالعقود والشروط ، فاذا تعاقدنا أو شرطنا ما لم يرد فى الشريعة وأصولها ، ثم أوجبنا على أنفسنا الوفاء بما التزمناه من عقد أو شرط ، نكون قد

أحللنا أو حرّمنا على غير ما شرع الله وأذن به ، وهذا مالا يجوز بحال .

كما يستدل الظاهرية لمذهبهم أيضا بما روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » ، أي مردود عليه وباطل .

ولذلك نرى ابن حزم ، بعد أن روى هذا الحديث ورضيه يقول : « فصحّ بهذا النص بطلان كل عقد عقده الانسان والتزمه ، الا ما صح أن يكون عقدا جاء النص أو الاجماع بالزامه باسمه أو بإباحة التزامه بعينه » [1] .

وهم يستدلون أيضا بحديث هو معتمدهم فى هذا الباب كما يقول ابن تيمية ، وهذا الحديث جاء فى الصحيحين ، ونصه هكذا كما رواه الامام البخارى :

« عن عائشة رضى الله عنها أن « بريرة » جاءت تستعينها فى كتابتها [2] ، ولم تكن قضت من كتابتها شيئا ، فقالت لها عائشة : ارجعى الى أهلك ، فان أحبوا أن أقضى عنك كتابتك ويكون ولاؤك لى فعلت .

فذكرت ذلك بريرة لأهلها فأبوا وقالوا : ان شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل ، ويكون ولاؤك لنا .

قالت ( أى السيدة عائشة ) : فذكرت ذلك لرسول الله

---

(١) الاحكام فى أصول الاحكام جـ ٥ : ٣٢

(٢) أى بدل كتابتها لتنال الحرية بعد أدائه لمالكيها .

صلى الله عليه وسلم ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : ابتاعى فأعتقى ، فانما الولاء لمن أعتق .

ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ما بال أناس يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله ! من اشترط شرطا ليس فى كتاب الله فليس له ، وان اشترط مائة شرط ، شرط الله أحق وأوثق » .

وفى رواية أخرى أنه صلى الله عليه وسلم قال فى حديثه : « ما كان من شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ، وان كان مائة شرط ، قضاء الله أحق ، وشرط الله أوثق ، وانما الولاء لمن أعتق » .

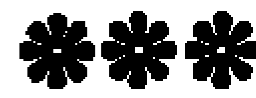
واذا كان مجرد شرط من الشروط فى عقد من العقود يكون باطلا لأنه لم يرد به نص أو لم يثبت جوازه بالاجماع ، فبالأولى يكون العقد الذى هذه صفته باطلا ولا يجب الوفاء به .

وبعد أن ذكر الامام ابن تيمية هذا الحديث الذى يعتمد عليه أولئك المضيقون فى العقود والشروط ، قال : « ولهم من هذا الحديث حجتان ، احداهما قوله ( أى الرسول ) ما كان من شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ، فكل شرط ليس فى القرآن ولا فى الحديث ولا فى الاجماع فليس فى كتاب الله ، بخلاف ما كان فى السنة أو فى الاجماع فانه فى كتاب الله بواسطة دلالته على اتباع السنة بالاجماع .

ومن قال بالقياس ، وهم الجمهور ( أى غير الظاهرية ) ، اذا دل على صحته ( أى صحة الشرط ) القياس المدلول عليه

بالسنة أو بالاجماع المدلول عليه بكتاب الله ، فهو فى كتاب الله .

والحجة الثانية أنهم يقيسون جميع الشروط التى تنافى مقتضى العقد على اشتراط الولاء ، لأن العلة فيه كونه مخالفا لمقتضى العقد ؛ وذلك لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع ، فاذن ارادة تغييرها تغيير لما أوجبه الشرع » ، الى آخر ما قال [1] .



وهكذا نرى الشيخ رضى الله عنه أمينا كل الأمانة فى حكاية آراء الذين ذهبوا الى القول الأول فى المسألة موضوع البحث ، وفى بيان ما استدلوا به لمذهبهم .

وبعد ذلك بين أن القول الثانى هو أن الأصل فى العقود والشروط هو الحل والصحة ، فلا يحرم ويبطل منها الا ما دل على تحريمه وابطاله نص من الكتاب أو السنة ، أو قياس صحيح عند من يقول بالقياس ؛ ثم قال :

« وأصول أحمد رضى الله عنه ــ المنصوص عنه أكثرها ــ تجرى على هذا القول ، ومالك قريب منه ، لكن أحمد أكثر تصحيحا للشروط ، فليس فى الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط منه .

---

(1) راجع الفتاوى جـ ٣ : ٣٢٥ ــ ٣٢٦

وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها تنبيه بدليل خاص من أثر أو قياس ، لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعا من الصحة ، ولا يعارض ذلك بكونه شرطا يخالف مقتضى العقد أو لم يرد به نص .

وكان قد بلغه ما فى العقود والشروط من الآثار ، عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة ، ما لم يجده عند غيره من الأئمة فقال بذلك وبما فى معناه قياسا عليه . وما اعتمده غيره فى ابطال الشروط من نص فقد يضعّفه أو يضعف دلالته ، وكذلك قد يضعف ما اعتمدوه من قياس ، وقد يعتمد طائفة من أصحاب أحمد عمومات الكتاب ـ التى سنذكرها ـ فى تصحيح الشروط » .

وبناء على هذا الأصل ، يجوّز الامام أحمد للبائع ـ كما يذكر ابن تيمية ـ أن يستثنى بعض منفعة المبيع ، كخدمة العبد وسكنى الدار ونحو ذلك ، اذا كانت تلك المنفعة مما يجوز استثناؤها فى ملك الغير .

كما يجوز أيضا للمعتِق أن يستثنى خدمة العبد مدة حياته ، أو مدة حياة السيد ، أو مدة حياة غيرهما ، وذلك اتباعا لحديث سفينة لما أعتقته أم سلمة وشرطت عليه خدمة النبى صلى الله عليه وسلم ما عاش .

وكذلك يجيز الامام ابن حنبل أيضا فى عقد الزواج عامة الشروط التى للمشترط فيها غرض صحيح ، لما فى الصحيحين

عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ان أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج .

فيجيز للزوجة مثلاً أن تشترط ألا تسافر مع زوجها ،ولا تنتقل من دارها ، أو لا يتزوج عليها . أو أن يشترط كل من الزوجين فى الآخر صفة يصح قصدها ، كاليسار والجمال ونحو ذلك ، ويكون له الفسخ بفوات ما اشترطه فى العقد .

***

وبعد أن انتهى الشيخ رحمه الله من بيان القول الثانى فى المسألة ، وهو القول الذى ذهب اليه الامام ابن حنبل وقاربه الامام مالك فى الأخذ به ، أبان صراحة عن رأيه حيث قال :

« وجماع ذلك أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة ، فكما جاز بالاجماع استثناء بعض المبيع وجوّز أحمد وغيره استثناء بعض منافعه ، جوز أيضا استثناء بعض التصرفات .

وعلى هذا ، فمن قال هذا الشرط ينافى مقتضى العقد مطلقا ؛ فان أراد الأول فكل شرط كذلك ، وان أراد الثانى لم يسلم له وانما المحذور أن ينافى مقصود العقد ؛ كاشتراط الطلاق فى (عقد) النكاح ، أو اشتراط الفسخ فى العقد .

فأما اذا شرط شرطا يقصد بالعقد ( كان هذا الشرط ) لم يناف مقصوده . وهذا القول هو الصحيح بدلالة الكتاب

والسـنة والاجماع ، والاعتبـار ( يريد به القيـاس ) ، مع الاستصحاب والدليل النافى » [1].

ثم أخذ بعد ذلك يفيض فى الاستدلال لما ذهب اليه بهذه الأدلة الشرعية كلهـا ، وهذا ما لا نرى ضرورة تتبُّعـه فيه بالتفصيل ، ونكتفى بهذه منها [2]:

( ا ) أمر الله سبحانه وتعـالى فى آيات كثيرة من القرآن بالوفاء بالعقود بوجه عام ، فيدخل فى هذا ما التزمه الانسان وعقده على نفسه من عقد بالمعنى المعروف ، ومن شرط فى عقد من العقود .

وكذلك أمرنا برعاية العهد بعامة ، وفى بعض الآيات برعاية عهد الله ، فيدخل فى ذلك أيضا ما عقده المرء على نفسه ؛ فاذا كانت رعاية العهد واجبة ، فان رعايته هى وجوب الوفاء به .

(ب) وورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة تأمر بالوفاء بالوعد والعهد ، وتنهى عن الغدر وتذم الغادرين ذما شديدا . واذا كان من المسلم به أن كل من شرط شرطا ثم نقضه فقد غدر ، يكون من الواضـح أنه « قد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالعهود والشروط والمواثيق والعقود . ولو كان الأصل فيها الخطر والفسـاد الا ما أباحه الشارع ، لم يجز أن يؤمر بها مطلقا ويذم من نقضها وغدر مطلقا » .

---

(1) راجع الفتاوى جـ ٣ : ٣٢٩

(2) انظر فى الأدلة كلها جـ ٣ : ٣٢٩ ـ ٣٤٩ من مجموعة الفتاوى .

وممـا جاء عن الرسـول فى ذلك قوله من حديث له :
« والمسـلمون على شروطهم ، الا شرط حرّم حـلالا أو أحلّ حراما » ، وهو حـديث حسن صـحيح كما يقول الترمذى .
وكذلك قوله : « الناس على شروطهم ما وافقت الحق » .

(جـ) وأما قوله صلى الله عليه وسلم : « من اشترط شرطا ليس فى كتاب الله فهـو باطل وان كان مائة شرط ، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق » ، فان معناه أن الشرط يكون باطلا اذا خالف كتاب الله بأن يكون المشروط ممـا حرم الله ؛ فان كان المشروط ليس مما حرمه الله ، فلا يكون مخالفا كتابه .

وبعبارة أخرى ، يكون المعنى أن من اشترط أمرا ليس فى حكم الله أو فى كتابه بواسطة أو بغير واسطة فهو باطل ؛ لأنه لابد أن يكون المشروط مما يباح فعله بدون الشرط حتى يصح اشتراطه ، وحينئذ يكون بالشرط واجبا ويلزم الوفاء به .

وأيضا ، فان الشرط الذى دل الاجماع أو القيـاس على صحته ، وان لم يرد نصا فى الكتاب أو السنة ، يكون قد دلّ عليه بأحدهما بواسطة ؛ لأن الاجماع والقياس لابد أن يكون لهما سند من كتاب الله أو سنة رسوله .

( د ) وبعد ذلك ، فان الأصل فى العقود وما يكون فيها من الشروط هو رضا كل من المتعـاقدين بما يوجبه على نفسـه بالتعاقد ؛ لأن الله يقول فى كتابه (سورة النساء الآية رقم ٢٩): « يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » .

واذا كان الله لم يشترط فى صحة التجارة ( ومعناها كل عقود المعاملات ) الا التراضى ، فان هذا يقتضى صحة ما يتراضى المتعاقدان من عقود وشروط بدلالة القرآن نفسه ، الا أن يكون فى ذلك ما حرّمه الله فانه يكون باطلا كالتجارة فى الخمر ونحو ذلك .

هذا ، ونختم هذا البحث الفقهى الدقيق المقارن للشيخ رحمه الله فى هذه المسألة الهامة ، مسألة العقود والشروط ، بكلمة موجزة محكمة له فى وجوب رعاية مقاصد المتعاقدين ما دام ليس فيها ما يخالف الكتاب والسنة ، وذلك اذ يقول :
« ومقاصد العقلاء اذا دخلت فى العقود ، وكانت من الصلاح الذى هو المقصود ، لم تذهب عفوا ولم تهدَر رأسا ؛ كالآجال فى الأعواض ، ونقود الأثمان المعينة ببعض البلدان ، والصفات فى المبيعات ، والحرفة المشروطة فى أحد الزوجين ، وقد تفيد الشروط ما لا يفيده الاطلاق ، بل ما يخالف الاطلاق »(1) .

وفى رأينا أن الحنابلة ومن نحا نحوهم ، وبخاصة الامام ابن تيمية ، كانوا موفقين فيما ذهبوا اليه فى هذا الموضوع الذى تقوم عليه المعاملات بين الناس . فان فى الرأى الذى قصره ابن تيمية توسيعا كبيرا على الناس ، وهو مع هذا يستند الى أدلة صحيحة تجعله الأحقّ بالاتباع .

---

(1) نظرية العقد ص ٢١١ ، نشر جمعية أنصار السنة المحمدية ، القاهرة سنة ١٩٤٩ م ، وهذا الكتاب هو كتاب العقود لابن تيمية كما جاء بمقدمة الناشر ولكنه استحدث له هذا الاسم بلا سبب معقول !

# الباب الثانى

## فى التفسير

عرفنا من قبل ، ونحن نتكلم عن منهج الشيخ رحمه الله فى التفسير أنه لم ير ضرورة لأن يفسر كتاب الله كله ؛ لأنه رأى أن منه ما هو بيّن بنفسه ، ومنه ما بيّنه المفسرون فى كتب كثيرة ، ولكن فيه آيات أشكل تفسيرها على العلماء . ولذلك نراه يقول : فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل لأنه أهم من غيره ، واذا تبين معنى آية تبين معانى نظرائها .

ولم يصل الينا كل ما كتبه فى التفسير ، ولكن لدينا منه تفسير سورة النور ، ثم تفسير بعض قصار المفصل ، وقد تكلم فى تفسيرها بافاضة ، وجاء فى أثنائها بآيات كثيرة من غيرها وفسرها ، كما تعرض فيها أيضا لكثير من المسائل والعقائد الدينية بأوفى بيان كما هو شأنه دائما ؛ ولذلك جعلنا مرجعنا فى الكلام عن تفسيره تفسير تلك السور ففيها الكفاية .

# ١ ـ سورة الأعلى

ونبدأ بالكلام على تفسيره لسورة « الأعلى » ، فنراه يقول : ان الأعلى على وزن أفعل التفضيل ، مثل الأكرم والأكبر والأجلّ ؛ ولهذا لما قال أبو سفيان : أُعْلُ هُبَلُ ! ، أُعْلُ هُبَلُ ! قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ألا تجيبونه » ؟ قالوا : وما نقول ؟ قال : « قولوا الله أعلى وأجَلُّ » .

ثم يأخذ فى بيان ما بين العلوّ والكبرياء والعظمة من فروق فيقول : ان هذه الصفات وان كانت متقاربة ، بل متلازمة ، فبينها فروق لطيفة ، ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم فيما يَروِى عن ربه تعالى : « العظمة ازارى ، والكبرياء ردائى ، فمن نازعنى واحدا عذبته » ؛ فجعل الكبرياء بمنزلة الرداء ، وهو أعلى من الازار .

ولهذا كان شعائر الصلاة ، والأذان ، والأعياد ، والأماكن العالية ، هو التكبير ، وهو أحد الكلمات التى هى أفضل الكلام بعد القرآن ، وهذه الكلمات هى : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ، والله أكبر ؛ كما ثبت ذلك فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم [1] .

---

(١) راجع مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ، ص ٣٤ ــ ٣٥ طبع الهند سنة ١٩٥٤

وبعد أن أشار الى مذاهب الفقهـاء فى أن التسـبيح فى الركوع والسجود واجب أو مستحب ، والى اختلافهم فى صيغة التسبيح ، ذكر أن المشهور عن الامام أحمد وغـيره وجوبه ، وعن الامامين أبى حنيفة والشافعى استحبابه ؛ وأن الأقوى أنه يتعين التسبيح بلفظ « سبحان الله » ، أو بلفظ « سبحانك » ، ونحو ذلك .

وذلك ــ كما يقول ــ بأن القرآن سماها ( أى الصلاة ) تسبيحا ، فدل على وجوب التسبيح فيها ، وقد بينت السنة أن محل ذلك الركوع والسجود ؛ كما سماها قيـاما ، وقد بينت السنة أن محل ذلك القيام ؛ وسماها القرآن سجودا وركوعا ، وبينت السنة علة ذلك ومحله [1] .

ثم بيَّن بعد هذا أن ما نقل عن الامام مالك من كراهة المداومة على التسبيح فى الصلاة ، ينبغى أن يصرف الى المداومة على صيغة معينة منه مثل «سبحان ربى العظيم» ، حتى لا يظن أن الواجب هو صيغة معينة ، دون وجوب جنس التسبيح ؛ فان أدلة وجوبه فى الكتاب والسنة كثيرة جدا ، وقد عُلِم أنه صلى الله عليـه وسلم كان يداوم على التسبيح بألفاظ متنوعة .

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣٧ ، وتسمية الله الصلاة تسبيحا واضـح من قوله تعالى فى سورة « ق » : « وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب » وكذلك واضح تسميتها قرآنا فى قوله تعالى فى سورة الاسراء : « أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ، ان قرآن الفجر كان مشهودا » .

والله هو الأعلى بكل ما لهذه الكلمة الجامعة من معنى ومدلول ، كما يذكر الشيخ رحمه الله أن الله على على كل شيء ؛ بمعنى أنه قادر عليه ، قاهر له ، متصرف فيه . ويدخل في معنى كونه « الأعلى » أيضا أنه متعال عن كل عيب ونقص ، وعن اتخاذه شريكا وولدا له ، ولهذا يقول جل شأنه للمشركين :

« أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا ! انكم لتقولون قولا عظيما ، ولقد صرفنا في هذا القرآن ليذكروا وما يزيدهم الا نفورا ، قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا ، سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا »[1] ؛ وهكذا نرى الله قرن تعاليه عن ذلك كله بالتسبيح .

هذا ، والأمر بتسبيح الله يستلزم تنزيهه عن كل عيب وسوء كما عرفنا ، كما يستلزم أن تكون كل صفة من صفات الكمال له ؛ فان التسبيح ــ كما يقول الشيخ رحمه الله ــ يقتضي اثبات المحامد التي يحمد عليها ، فيقتضي ذلك تنزيهه وتحميده وتكبيره وتوحيده . .

سأل رجل ميمون بن مهران عن « سبحان الله » فقال : اسم يعظم الله به ويحاشى به عن السوء . وتنزيه الله نفسه

---

(1) سورة الاسراء : ٤٠ ــ ٤٣

عن السوء ، كما جاء فى هذا الأثر وفى قول لابن عباس وفى حديث مرسل ، يقتضى تنزيهه عن فعل السيئات ، وعن كل صفة من الصفات المذمومة .

ومضى الشيخ يتم تفسيره للآية الأولى من السورة فى فيض ودقة تعودناهما منه ، ثم انتقل الى تفسير الآية الثانية والثالثة مبينا أن الله خلق الخلق وسواه وهداه الى ما قدّر له لحكمة قصدها ، وبدأ الكلام عن الآية الأولى بقوله :

قال الله تعالى : « الذى خلق فسوّى » فأطلق الخلق والتسوية ولم يخصّ بذلك الانسان ، كما أطلق قوله بعدُ : « والذى قدّر فهدى » لم يقيده ، فكان هذا المطلق لا يمنع شموله لشيء من المخلوقات . وقد بيّن موسى عليه السلام شموله فى قوله ( أى الذى حكاه الله عنه ) : « ربّنا الذى أعطى كلّ شيء خلْقه ثم هَدَى » .

وقد ذكر المقيّد بالانسان فى قوله : « يا أيها الانسان ما غرّك بربّك الكريم ، الذى خلَقك فسَوّاكَ فعَدَلك » ( سورة الانفطار : ٦ ، ٧ ) . وذكر المطلق والمقيد فى أول ما نزل من القرآن ، وهو قوله : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خَلَق الانسانَ من عَلَق ، اقرأ وربّك الأكرم ، الذى عَلّم بالقلم ، علّم الانسان ما لم يعلم » .

ولرى من هذه الآيات أن الله ــ كما يذكر ابن تيمية ــ خلق جميع ما خلق لغاية مقصودة ، فلابد أن تهدَى جميع المخلوقات الى تلك الغاية التى خلِقت لها ، اذ لا تتم مصلحتها وما أريدت

له الا بهدايتها الى غاياتهـا . » وهذا مما يبيّن أن الله خـلق الأشياء لحكمة وغاية تصل اليها ، كما قال بذلك السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاء »[1] .

ثم شرع بعد هذا فى بيان ما ذهب اليه « الجهمية » من أن الله لم يخلق شيئا لشيء ، أى لحكمة أرادها ، وما ذهب اليـه بعض الفلاسفة من اثبات عناية الله وحكمته مع انكارهم ارادته .

وأتبع هذا بالاشـارة الكافية الى ما اسـتدل به كل من الفريقين ، ثم بالرد عليهما ، وأطال فى ذلك حتى تم له ما أراد من هدم هذه الآراء الضالة ، وبيان الحق الذى قال به جمهور المسلمين والعقلاء من اثبات ارادة الله وحكمته فى جميع ما خلق .

وأتبـع ذلك بالكلام فى تفسير الآية الثـالثة ، وهى قوله تعالى : « والذى قدّر فهدى » ، بيّن صورا ومثلا للتقدير والهداية ، وتعرض لبعض ما ذكره المفسرون السابقون قبله ، وقبل من أقوالهم ما رآه حقا ، وبدأ ذلك كله بقوله :

« فقوله سبحانه : « والذى قدّر فهدى » يتضمن أنه قدّر ما سيكون للمخلوقات وهداها اليه . علم ما يحتاج اليه الناس والدواب من الرزق ، فخـلق ذلك الرزق وسـوّاه ، وخلق الحيوان وسـوّاه وهداه الى ذلك الرزق ، وهدى غـيره من الأحيـاء ...

وخلق الأرض وقدّر حاجتها من المطر ، وقدّر السـحاب

---

(1) مجموعة التفسير ص ٥٠

وما يحمله من المطـر ، وخلق ملائكة هداهم ليســوقوا ذلك السحاب الى تلك الأرض فيمطر المطـر الذى قدّره . وقدّر ما نبت بهـا من الرزق ، وقدّر حاجة العبـاد الى ذلك الرزق وهـداهم الى ذلك الرزق ، وهدى من يســوق ذلك الرزق اليهم » (١) .

والى هنا لا نجد ابن تيمية يتعرض للانسان وهل هو خالق لأفعاله ومنها طاعة الله وعصيانه ، أم الكل مخلوق لله قدّره عليه أزلا ؟ ذلك هو محل النزاع بين الفرق الكلامية ، وبخاصة أهل السنة والمعتزلة أو القَدريَّة ، وهذا ما أخذ ابن تيمية يتكلم فيه حين تعرض لأقوال رجال علم التفسير السابقين .

انه يقول بعد ما تقدم مباشرة ، بأن المفسرين ذكروا أنواعا من تقدير الله وهدايته لخلقه ، فهذا ابن جرير الطبرى يروى عن قتادة فى بيان معنى هذه الآية أن الله قدّر الانسان للشـقاوة والسعادة ، ومعنى هذا أن الله أراد أفعال الانسان كلها وقدّرها عليه وهداه اليها ؛ وهو فى ذلك يمثل آراء أهل الســنة الذين يرجعون كل شيء لله .

ثم يذكر عن قتادة أنه قال : « لا والله ، ما أكره الله عبدا على معصية قط ، ولا على ضلالة ، ولا رضيها له ولا أمره ( أى بها ) ؟ ولكن رضى لكم الطـاعة فأمركم بها ، ونهـاكم عن المعصية » .

---

(١) مجموعة التفسير ص ٥٨

ولا يرى الشيخ رحمه الله بأسا فيما نقل عن قتادة من أن الله لم يكره أحدا على معصيته ، فهذا صحيح ، وذلك بأن أهل السنة ، الذين يثبتون تقدير الله لما كان ويكون ، على اتفاق بأنه تعالى لا يكره أحدا على معصيته كما يكره الوالى والقاضى وغيرهما ، بالعقوبة والوعيد الانسان بأن يعمل خلاف ما يريد . بل انه سبحانه وتعالى هو الذى يخلق ارادة العبد للعمل ، كما يخلق قدرته وعمله ، وهو خالق كل شىء .

ومع هذا التأميل الطيب لرأى قتادة وكلمته ، فانه لم يسلم من أن يتهم بالميل الى آراء المعتزلة ، ولذلك نجد ابن تيمية نفسه يقول فى هذا ما نصه : « وهذا الذى قاله قتادة قد يظن فيه أنه من قول القدرية ( أى المعتزلة ) ، وأنه لسبب مثل هذا اتهم قتادة بالقدر ، حتى قيل أن مالكا كره لمعمر انه يروى عنه التفسير لكونه اتهم بالقدر »[1] .

ثم يمضى الشيخ رحمه الله فى سيره حتى ينتهى من الكلام على هذه الآية ، وبعدها يتناول ما يتلوها حتى ينتهى من السورة كلها ، وهو فى سيره الطويل يتعرض الى ما يتصل بسبب الى الآية التى يفسرها من آيات فى سور أخرى ، وما أكثر هذه الآيات الأخرى التى تجىء عرضا فيشبع القول فيها أيضا !

ونحن ، وان كان ضيق المقام يحول بيننا وبين تتبعه فى طريقه الشاق الطويل ، هذا الطريق الذى عرج فيه على مباحث

---

(١) مجموعة التفسير ص ٥٩

كلامية وفلسفية واسلامية مختلفة ومتعددة ، لا نرى بُدّاً من التعرض بايجاز الى تفسيره الآيتين الأخيرتين من السورة ، وهما قوله تعالى : « أن هذا لفى الصُّحف الأولى ، صحف ابراهيم وموسى » .

المشار اليه فى قوله تعالى : « ان هذا لفى الصحف الأولى » ، هو ما يقوم عليه الدين من الايمان والعمل الصالح ، وهذان الأصلان يتضمنهما قوله جلّ ذكره : « قد أفلح من تزكّى ، وذكر اسم ربه فصلّى » كما يذكر ابن تيمية[1] .

ثم أخذ بعد هذا يتكلم عن جمع القرآن بين ابراهيم وموسى عليهما السلام فى مواضع منه ، وعن حكمة قرن أحدهما بالآخر فى هذه المواضع ، ومنها هاتان الآيتان الأخيرتان من سورة « الأعلى » ، ومنها ما جاء فى سورة النجم فى قوله تعالى : « أم لم يُنَبَّأْ بما فى صحف موسى ، وابراهيم الذى وفّى » .

وذلك لأن ابراهيم عليه السلام هو صاحب الملة وإمام الأمة ، ولأن موسى عليه السلام هو كليم الله وصاحب الشريعة والكتاب الذى لم ينزل من السماء كتاب أهدى منه ومن القرآن. ثم أرسل الله محمدا صلى الله عليه وسلم بملة ابراهيم الى ذريته والى أتباع موسى ، فصار بذلك رسولا للعالمين جميعا .

وفى ذلك يقول الشيخ رحمه الله تعالى : « ولما بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم ، بعثه الى أهل الأرض ، وهم فى

---

(١) مجموعة التفسير ص ١١٣ وما بعدها .

الأصل صنفان : أمّيون وكتابيون ، والأمّيون كانوا ينتسبون الى ابراهيم ، فانهم ذريته وخزّان بيته ( أى الكعبة ) وعلى بقايا من شعائره ، والكتابيون أصلهم كتاب موسى .

وكلا الطائفتين قد بدلت وغيرت ، فأقام ملة ابراهيم بعد اعوجاجها ، وجاء بالكتاب المهيمن المصدق لما بين يديه ، المبين لما اختلف فيه ، وما حرّف وكتم من الكتاب الأول » [1] ، أى الذى أنزل على سيدنا موسى عليه السلام .

وبذلك يكون ابراهيم وموسى عليهما السلام قد قاما بأصل الدين ، وهو الاقرار بالله وعبادته وحده لا شريك له ، ثم جاء محمد عليه الصلاة والسلام فأقام الدين وأكمله ، فكان بهذا خاتم الأنبياء والمرسلين .

ثم استطرد الشيخ بمناسبة ذكر ابراهيم عليه السلام الى مناظرته النمرود بن كنعان ملك بابل ، فى اثبات الله خالق كل شىء ، وقد جاء ذكر هذه المناظرة فى سورة البقرة من القرآن ؛ والى مناظرته للمشركين الذين يعبدون الأصنام التى لاتسمع ولا تبصر ولا تغنى عنهم شيئا . وقد جاء ذكرها فى سورتى : مريم والشعراء وغيرهما من القرآن .

كما استطرد بمناسبة ذكر موسى عليه السلام ، الى ما كان بينه وبين فرعون ملك مصر ، اذ جحد ربوبية الله وارسال موسى اليه والى قومه ، والى ما كان بينه وبين قومه حين اتخذوا العجل

---

(١) المجموعة ص ١٢٠ ـ ١٢١

وذلك كله على ما بيّنه الله تعالى فى كتابه الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ولما أنتهى من هذا وذاك نراه يشير الى أنه ــ على هــذا النحو أيضا ــ كان أمر سيدنا محمــد صلى الله عليه وسلم مع المشركين من العــرب ، هؤلاء الذين كانوا يعبــدون الأصنام وغيرها ويجعلونها أندادا لله وشركاء له ، مع أنها لا تخلق شيئا ولا تسمعهم اذ يدعونها ، ولا تستطيع لهم ضرا ولا نفعا .

وفى هذا جاء على لسانه قوله تعــالى فى الشرك ، عموما وخصوصا كما يقوله الشيخ رحمه الله : « أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يُخلقون ، ولا يســتطيعون لهم نصرا ولا أنفسهم ينصرون ، وان تدعوهم الى الهدى لا يتّبعوكم ، سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صــامتون . ان الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين . ألَهُم أرجُل يمشون بها ، أم لهم أيد يبطشــون بها ، أم لهم أعين يبصرون بها ، أم لهم آذان يسمعون بها ، قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تُنظرون »[1] .

وهكذا بيَّن ابن تيمية بحق أن هؤلاء الثلاثة كبار الأنبياء والمرسلين ، قاموا ببيان أصول الدين ، وأقاموا الأدلة الحاسمة على اثبات وجود الله الخالق لكل شيء ، واثبات أنه واحد أحد لا شريك له ، وأنه جل شأنه هو أهل الحمد والعبادة وحده .

---

(1) سورة الأعراف : ١٩٠ ــ ١٩٧ .

واستمر الشيخ رحمه الله يستطرد من بحث الى آخر حتى بحث مسألة الصــفات بين أهل السنة والمعتزلة ، وبحث معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « بدأ الاسلام غريبا ، وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغــرباء » [1] ، وهكذا حتى أتم تفســير السورة بما لا نراه لغيره من رجال التفسير الذين سبقوه .

## ٢ – تفسير سورة الفلق

تشتمل هذه الســورة و « الناس » التى تليهــا ، وهما المعو ذتان ، على أصول الاستعاذة ، وهى الاستعاذة ، والمستعاذ به ، ثم المستعاذ منه ، وقد تكلم الشيخ رحمه الله على كل هذه الأصول على حدة ، وقدَّم لذلك ببعض الأحاديث التى وردت فى هاتين السورتين ، وهذا اذ يقول :

روى مسلم فى صحيحه أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيما روى عقبة بن عامر : « ألم تر آيات أنزلت الليلة لم يُرَ مثلهن قط : أعوذ برب الفلق ، أعوذ برب الناس » .

وفى لفظ آخر أنه صلى الله عليه وسلم قال له : « ألا أخبرك بأفضل ما تعوَّذ به المتعوذون » ؟ قلت : بلى ، قال : «قل أعوذ برب الفلق ، وقل أعوذ برب الناس » .

وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها : « ان النبى صلى

(١) راجع البحث الأول ص ١٢٨ وما بعدها ، والثانى ص ١٣٦ وما بعدها .

الله عليه وسلم كان اذا أوى الى فراشه نفث فى كفيه بِقُل هو الله أحد والمعوذتين جميعا ، ثم يمسح بهما وجهه وما بلغت يداه من جسمه ، فلما اشتكى كان يأمرنى أن أفعل ذلك به » .

وفى رواية أخرى ، وهى التى يرضاها ابن تيمية ، أن عائشة رضى الله عنها قالت : « ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذات وينفث ، فلما اشتد وجعه كنت أقرأ عليه وأمسح عليه بيده رجاء بركتها » .

وهنا يقول ابن تيمية : وهذا هو الصواب ، أن عائشة كانت تفعل ذلك والنبى صلى الله عليه وسلم ، لم يأمرها ولم يمنعها ؛ وأما أن يكون استرقى وطلب منها أن ترقيه ، فلا [1] .

وبعد هذا ، نرى الشيخ الأكبر يبين ما أراده بتفسير هاتين السورتين فيقول : « والمقصود الكلام على هاتين السورتين ، وبيان عظيم منفعتهما وشدة الحاجة بل الضرورة اليهما ، وأنه لا يستغنى عنهما أحد قط ، وأن لهما تأثيرا خاصا فى دفع السحر والعين وسائر الشرور ، وأن حاجة العبد الى الاستعاذة بهاتين السورتين أعظم من حاجته الى النفس والطعام والشراب واللباس » .

وهكذا أبان ابن تيمية سبب اهتمامه بتفسير هاتين السورتين فى فيض من القول السديد واطالة ، ثم أخذ فى الكلام على الاستعاذة لبيان معناها فقال : حقيقة معناها الهروب

---

(١) راجع « تفسير المعوذتين » ص ١ – ٣ نشر مطبعة ق . ببمباى – الهند سنة ١٩٥٥ م .

من شيء تخافه الى من يعصمك منه ، ولهذا يسمى المستعاذ به معاذا كما يسمى ملجأ ووزرا .

وقيل ان معناها لغة يرجع الى الستر ، لأن العرب تقول للبيت الذى فى أصل الشجرة فاستتر بها « عُوَّذ » ، فكذلك العائذ قد استتر من عدوه بمن استعاذ به منه واستجن به منه .

وقيل ان معناها هو لزوم المجاورة ، فان العرب تقول للحم أذا لصق بالعظم فلم يتخلص به « عُوَّذ » لأنه اعتصم به واستمسك ، فكذلك العائذ يستمسك بالمستعاذ به ويعتصم به ويلزمه .

على أن معنى استعاذة المؤمن حين يستعيذ بالله حقا هو شيء فوق ذلك كله ، ولهذا يقول ابن تيمية بعد أن أورد تلك المعانى : « وبعد ، فمعنى الاستعاذة القائم بقلب المؤمن وراء هذه العبارات ، وانما هى تمثيل واشارات وتفهيم ، والا ، فما يقوم بالقلب حينئذ من الالتجاء والاعتصام ، والانطراح بين يدى الرب ، والافتقار اليه والتذلل بين يديه ، أمر لا تحيط به العبارة » .

وفى معنى الفلق يقول : « واعلم أن الخلق كله فَلَق ؛ وذلك أن « فلق » فَعَل بمعنى مفعول كقبض وسلب وقنص بمعنى مقبوض ومسلوب ومقنوص . والله عز وجل فالق الاصباح وفالق الحب والنوى . وفالق الأرض عن النبات ، والجبال عن العيون ، والسحاب عن المطر ، والأرحام عن الأجنة ، والظلام

عن الاصباح » ؛ واذن يكون المستعاذ به هو الله الخالق لكل شيء .

وبعد أن فرغ من بيان معنى الاستعاذة ومعنى الفلق ، انتقل الى الكلام على المستعاذ به ، وهو رب الفلق فى هذه السورة ، والملك والرب والاله فى سورة الناس . فهل اختلاف صفات الله على هذا النحو فى السورتين ، هو لمعان تتناسب والمستعاذ منه فى كل منهما ؟

وللاجابة عن هـذا السؤال يقول الشيخ : ولابد من أن يكون ما وصف ( الله ) به نفسه فى هاتين السورتين يناسب الاستعاذة المطلوبة ويقتضى دفع الشر المستعاذ منه أعظم مناسبة وأبينها .

وقد قررنا فى مواضع متعددة أن الله سبحانه يدعى بأسمائه الحسنى ، فيسأل لكل مطلوب باسم يناسبه ويقتضيه ... فلابد أن يكون الاسم المستعاذ به مقتضيا للمطلوب ، وهو دفع الشر المستعاذ منه أو رفعه» [1] .

ومن البدهى أنه لبيان هذه المناسبات بين ما وصف ، أو سمّى الله المستعاذ به وبين الشر المستعاذ منه ، يجب الكلام على أنواع الشرور المستعاذ منها فى هاتين السورتين ، وهى فى سورة الفلق : شر المخلوقات التى لها شر عموما ، شر الغاسق اذا وقب ، شر النفاثات فى العقد ، وشر الحاسد اذا حسد . وفى سورة

---

(١) تفسير سورة المعوذتين ص ٩ ــ ١٠

الناس نجد المستعاذ منه شيئا واحدا ، وهو شر الوسواس الخناس .

وقبل الكلام على كل من الشرور الأربعة التى ذكرت بتلك السورة تكلم على بيان الشر : ما هو ، وما حقيقته ، وعلى الاستعاذة من الشر الموجود والشر المعدوم ، وعلى الدعاء الجامع لمصادر الشر وموارده والاستعاذة منها ؛ ثم أخذ فى بيان تلك الشرور الأربعة المستعاذ منها فى سورة الفلق .

(١) شر المخلوقات : ان «ما» فى قوله تعالى : « من شرّ ماخلق» موصولة ليس الا ، فالشر فى هذه الآيةمسند الى الخلق لا الخالق ، فان الشر لا يدخل مطلقا فى شىء من صفاته أو أفعاله ، فان أفعاله خير محض كلها . ولو كان من أفعاله ما هو شر لاشتق له منه اسم ، فلا تكون أسماؤه كلها حسنى .

وما يكون منه تعالى من العدل بعباده الذى يقتضى عقوبة من يستحق العقوبة منهم ، هو خير محض لأنه محض العدل والحكمة ، ولا يكون شرا الا بالنسبة اليهم ، أى فى تعلقه وقيامه بهم .

ثم الشر من الأمور الاضافية ؛ فهو خير بالنسبة لله خالقه ، وشر بالنسبة للعبد . وذلك ــ كما يذكر الشيخ ــ أن السارق اذا قطعت يده فقطعها شر بالنسبة اليه ، وخير محض بالنسبة الى الناس جميعا ، وهذا لما فيه من حفظ أموالهم ودفع الضرر عنهم . واذن ، يكون الشر هو ماقام بالسارق من تلك العقوبة ،

وأما ما نسب الى الله من ارادته لهذا فهو عين الخير والحكمة[1].

ومن ثم ، كما يذكر الشيخ رحمه الله ، نرى الرسول صلى الله عليه وسلم ينزه الله تنزيها تاما عن نسبة الشر اليه ، فيقول فى الحديث الصحيح : « لبيك وسعديك ، والخير فى يديك ، والشر ليس اليك » .

انه بهـذا ينزه ربه سبحانه وتعالى عن نسبة الشر اليه فى أسمائه وصفاته وأفعاله وان دخل فى أفعال مخلوقاته .

هـذا وقد دخل فى قوله تعـالى : « من شرّ ما خلق » ، الاسـتعاذة من كل شر أى مخـلوق قام به الشر من الانس أو الجن أو الدواب ، أو الريح والصواعق ، أو من أى نوع آخر من أنواع البلاء ، ولذلك كان الرسول يستعيذ من هـذا كله كما ورد فى الحديث الصحيح .

(ب) شر الغاسـق اذا وقب : جاء فى كتب التفسـير لهذا معانى عديدة ، وأكثر المفسرين أنّ المراد به ــ والله أعلم ــ هو الليل اذا أظلم ، قال ابن عباس : الليـل اذا أقبل بظلمته من المشرق ودخل فى كل شىء وأظلم ، والغسق الظلمة .

ومن معانيها أيضا كما يقـول البعض : الليـل اذا برد ، والغَسَقُ البرد ، وربما يستدلون بقوله تعالى : « لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغسـاقا »[2] ، فيذكرون ان

---

(1) راجع تفسير المعوذتين ص ١٨ ــ ٢٠

(2) سورة ص ، آية ٥٧

الغساق هو الزمهرير يحرقهم ببرده كما تحرقهم النار بحرّها .

ولكن الشيخ يختار المعنى الأول ، ويقول فى هذا : والظلمة فى الآية أنسب لمكان الاستعاذة ؛ فان الشر الذى يناسب الظلمة أولى بالاستعاذة من البرد الذى فى الليل . ولهذا ، استعاذ برب الفلق الذى هو الصبح والنور ، من شر الغاسق الذى هو الظلمة ، فناسب الوصف المستعاذ به للمعنى المطلوب بالاستعاذة[1] .

وكان من الطبعى ألا يفوت الشيخ الأكبر بيان وجه الاستعاذة من شر الليل ، وهو أن الليل — كما يقول — محل سلطان الأرواح الشريرة الخبيثة ، وفيه تنتشر الشياطين ... والليل هو محل الظلام ، وفيه تتسلط شياطين الانس والجن ما لا تتسلط بالنهار ؛ فان النهار نور ، والشياطين انما سلطانهم فى الظلمات والمواضع المظلمة ، وعلى أهل الظلمة .

(ج) شر النّفاثات فى العقد : هذا الشر هو السحر ، فان النفاثات هن السواحر اللاتى يعقدن الخيوط وينفثن على كل عقدة حتى ينعقد ما يردن من السحر ، والنّفث هو النفخ مع ريق خفيف ، وبهذا يتم السحر باذن الله ، وفى ذلك يقول الشيخ الأكبر :

« فاذا تكيفت نفسه ( أى نفث النافث ) بالخبث والشر الذى

---

(١) تفسير المعوذتين ، ص ٢٦

يريده بالمسحور ، ويستعين عليه بالأرواح الخبيثة ، نفخ فى تلك العقد نفخا معه ريق ، فيخرج من نفسه الخبيثة نَفَسٌ ممازج للشر والأذى ، مقترنا بالريق الممازج لذلك .

وقد يتساعد هو والروح الشيطانية على أذى المسحور ، فيقع فيه السحر باذن الله الكونى القدرى ، لا الأمرى الشرعى » [1] .

( د ) شر الحاسد اذا حسد : هذا الشر الرابع الأخير من الشرور التى جاء الأمر فى سورة الفلق بالاستعاذة منها ، يقول ابن تيمية : وقد دل القرآن والسنة على أن نفس حسد الحاسد يؤذى المحسود ، فنفس حسده شر يتصل بالمحسود من نفسه وعينه ، وان لم يؤذه بيده ولا لسانه » [2] .

على أن من فى طبعه الحسد قد يغفل عن المحسود فلا يصيبه منه شر ، ولكن اذا خطر المحسود بباله انبعثت نار الحسد من قلبه اليه ، فيكون من ذلك الأذى يقع به ان لم يتعوذ بالله ويتحصن به من شر الحاسد . فقوله تعالى : « اذا حسد » بيان أن شره يتحقق اذا حصل الحسد بالفعل ان لم يعذه الله منه » .

ولهذا يقول الشيخ رحمه الله ما نذكره بنصه : « ومعلوم

---

(١) تفسير المعوذتين ص ٣٣

(٢) تفسير المعوذتين ص ٤٣ — ٤٤

أن عينه لا تؤثر بمجردها ؛ اذ لو نظر اليه نظر لاه ساه عنه ، كما ينظر الى الأرض والجبل وغيرهما لم يؤثر فيه شيئا .

وانما اذا نظر اليه نظر من قد تكيفت نفسه الخبيثة ، واتسمت واحتدت فصارت نفسا غضبية خبيثة حاسدة ، أثرت فى المحسود تأثيرا بحسب صفة ضعفه وقوة نفس الحاسد ؛ فربما أعطبه وأهلكه ... وربما صرعه وأمرضه . والتجارب عند الخاصة والعامة أكثر من أن تذكر » .

هكذا بين ابن تيمية الحسد وحقيقته وكيف يكون ، ثم تأثيره وما ينجم عنه من شر ، فانه لم يكتف بذلك ، بل نراه يتكلم فى فصول أخرى على مباحث أخرى ، مثل الفروق بين الحسد والعين والسحر ، واشتمال السحر على عبادة الشيطان ، ومراتب الحسد الثلاث ، وأن سورة الفلق جاءت بدوائه الناجع [1] .

ثم ذكر بعد ذلك فى فصل طويل ، أن شر الحاسد يندفع عن المحسود بعشرة أسباب ، وهى : الاستعاذة ، والتقوى ، والصبر ، والتوكل على الله ، والتخلى عما سواه ، والاقبال عليه ، والتوبة ، والصدقة ، والاحسان ، والتوحيد [2] .

وختم تفسير السورة ببيان الأقوال المختلفة فى النفوس الناطقة والجن وتأثيرهما ، وذلك لأن هذا البيان لابد منه فى رأيه

---

(١) تفسير المعوذتين ، ص ٤٦ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ص ٥٥ وما بعدها .

بعد أن انكشف من أن نفوس الحاسدين وأعينهم لها تأثير ، وأن الأرواح الشيطانية لها تأثير أيضا بواسطة السحر والحسد ؛ وكان رحمه الله تعالى فى بيانه موجزا ودقيقا .

## ٣ - سورة الناس

فى هذه السورة ، كما فى التى سبقتها ، لابد أيضا من بيان هذه الأمور التى تضمنتها ، وهى : الاستعاذة ، المستعاذ به ، والمستعاذ منه . وبيان الاستعاذة قد تقدم فى سورة « الفلق » .

والمستعاذ به وهو الله الذى ذكر فى السورة التى نحن بصدد الكلام على تفسيرها بأنه : رب الناس ، ملك الناس ، اله الناس .

ولكن ، ما تفسير هذه الاضافات الثلاث ، وهل بينها وبين الاستعاذة من الشيطان ووسوسته مناسبة ؟

وللاجابة عن هذا ، يبدأ ابن تيمية بالكلام على معنى كل من هذه الاضافات ، ثم على المناسبة التى بين الله موصوفا بها جميعها وبين المستعاذ منه [1] .

فهو يذكر أن الاضافة الأولى اضافة ربوبية تتضمن خلق الناس وتدبيرهم وتربيتهم ، ورعاية اصلاحهم ومصالحهم ، ودفع الشر عنهم وحفظهم مما يفسدهم ، كما تضمن أنه هو الذى يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف الكربات عنهم .

والثانية اضافة الملك ؛ فهم مماليكه وعبيده يتصرف فيهم

(١) تفسير المعوذتين ص ٦٨ — ٧٠

ويدبّر أمورهم كما يشاء ، وهو ملكهم الحق اليه مفزعهم عند الشدائد ، وهو مستغاثهم ومَعاذهم وملجؤهم اذا نزل العدو بساحتهم .

والثالثة هى اضافة الألوهية ؛ فهو الهُهم الحق الذى لا اله لهم سواه ، ومعبودهم الذى لا معبــود لهم غيره . فكما أنه وحده ربهم ومليكهم لا يشركه فى ربوبيّته ولا فى ملكه أحد ، فكذلك هو وحده الهُهم ومعبودهم .

واذا كان الأمر حقا كذلك ، فالناس جميعــا جديرون ألاّ يستعيذوا بغيره ، ولايستنصروا بسواه ؛ فهو كافيهم وحَسْبهم وناصرهم ، هو متولى أمورهم بربوبيّتهم وملكه والهيّته لهم .

وبذلك « ظهرت مناسبة هذه الاضافات الثلاث للاستعاذة من أعدى الأعداء ، وأعظمهم عداوة ، وأشدهم ضررا ، وأبلغهم كيدا » ! وكيف لايلجأ العبد الى ربه ومالكه والهه عند النوازل والشدائد !

وهنا أشار شيخ الاسلام بوضــوح الى الحكمة فى تقديم صفة الربوبية ، وتأخير صفة الالهية ، وتوسط صفة المُلك ؛ وذلك ــ كما يقول ــ لأن ربوبيته تستلزم مُلكه وتقتضيه ، وملكه يستلزم الهيته ويقتضيها . فهو الرب الحق ، الملك الحق ، الاله الحق ؛ خلقهم بربوبيتــه ، وقهرهم بملكه ، واســتعبدهم بالهيته .

وبعد ذلك ، نراه يفرق فرقا لطيفا واضحا بين الشر المستعاذ منه فى كل من «المعوّذتين» ، فسورة الفلق فيها الأمر بالاستعاذة

من الشرور التى تأتى الانسان من خارج ، مثل السحر والحسد ؛ على حين أن فى سورة الناس الأمر بالاستعاذة من الشر الذى يجىء الانسان من الداخل ، وهو وسوسة الشيطان التى هى سبب الذنوب والمعاصى كلها .

ثم قال : « فالشر الأول ( أى جنسه الشامل لأنواعه ) لا يدخل تحت التكليف ، ولا يُطلب منه الكفُّ عنه ، لأنه ليس من كسبه . والشر الثانى فى سورة الناس يدخل تحت التكليف ، ويتعلق به النهى »[1] .

ثم يجىء الكلام على « الوسواس » والوسوسة ، ويبدأ ببيان أن هذه هى الحركة أو الصوت الخفى الذى لا يحسُّ فيحترز منه ، والوسواس هو الالقاء الخفىُّ فى النفس ، اما بصوت خفى لا يسمعه الا من أُلقِىَ اليه ، واما بغير صوت كما يوسوس الشيطان الى الانسان .

واذا تم بيان المستعاذ به ، بقى المستعاذ منه وهو « شرِّ الوَسواس ، الخنَّاس ، الذى يوسوس فى صدور الناس ، من الجِنَّة والناس » .

فهل « الوسواس » مصدر لفعل « وسوس » أو صفة للشيطان المحذوف من الآية لوجود ما يدل عليه دلالة لا تدع لَبْسا ؟

وابن تيمية يذكر هذين الرأيين اللذين وردا عن المفسرين ؛ اذ قال البعض منهم ان «الوسواس» فى الآية مصدر لا وصف ،

(١) تفسير المعوذتين ص ٧٢

وهو « مصدر وُصِف به على وجه المبالغة ، أو يكون على حذف مضاف تقديره « ذو الوسواس » ، والدليل عليه قول الشاعر :

تسمع للحَلْىِ وسواسا اذا انصرفت
كما استعان بريح عِشْرِق زَجِل [1]

فهذا مصدر بمعنى الوسوسة سواء » .

ولم يرض المصنف رحمه الله هذا الرأى وردّ عليه ، واختار أنه وصف للمستعاذ من شره وهو الشيطان ، واحتج لهذا الرأى طويلا من وجوه عديدة [2] ، وقال فى أحد هذه الوجوه :

« ويدل عليه وجه آخر ، وهو أنه ( أى الله تعالى ) وصفه بما يستحيل أن يكون مصدرا ، بل هو متعيّن فى الوصفية ، وهو « الخنّاس » ؛ فـ « الوسواس » و « الخنّاس » وصفان لموصوف محذوف وهو الشيطان .

وحَسَّن حذف الموصوف ههنا غلبة الوصف حتى صار كالعَلَم عليه ، والموصوف انما يقبح حذفه اذا كان الوصف مشتركا فيقع اللّبس ؛ كالطويل ، والقبيح ، والحسن ، ونحوه ، فيتعين ذكر الموصوف ليُعلم أن الصفة له لا لغيره .

فأما اذا غلب الوصف واختص ولم يعرض فيه اشتراك ،

---

(١) العشرق : نبات . زجل : الزجل التطريب ورفع الصوت ، زجل كفرح فهو زجل .

(٢) راجع فى بيان هذين الرأيين ، وفى الاحتجاج لما ذهب اليه : تفسير المعوذتين ص ٧٣ وما بعدها .

فانه يجرى مجرى الاسم ويحسّن حذف الموصوف ؛ كـ «المسلم ( أى الرجل المسلم ) ، والكافر ، والبَرّ ، والفاجر ، والقاصى ، والدانى ، والشاهد ، والوالى ، ونحو ذلك ؛ فحذْف الموصوف هنا أحسن من ذكره » .

واذا كان « الوسواس » صفة للشيطان ، فان له فى هذه السورة صفتين أخريين ، وهما «الخناس» ، و « الذى يوسوس فى صدور الناس » ، كما يقول ابن تيمية رحمه الله.

وهذه الصفة مأخوذة من فعل « خنس يخنُس اذا توارى واختفى ، وبابه « دخل » ، وفى هذا يقول أبو هريرة رضى الله عنه : « لقينى النبى صلى الله عليه وسلم فى بعض طرُق المدينة وأنا جنب ، فانخنَست منه » [1] .

وحقيقة اللفظ ـ كما يقول شيخ الاسلام ـ اختفاء بعد ظهور ، فليست لمجرد الاختفاء ، ولهذا وُصفت الكواكب فى القرآن بـ « الخُنَّس » . قال قتادة : هى النجوم تبدو بالليل وتخنُس بالنهار فلا تُرى .

ثم يقول : « والخنّاس مأخوذ من هذين المعنيين ، فهو من الاختفاء والرجوع والتأخر ؛ فان العبد اذا غفل عن ذكر الله جثم على قلبه الشيطان وانبسط عليه ، وبذر فيه أنواع الوساوس ...

---

(١) فى مختار الصحاح : والخناس الشيطان لانه يخنس ( بضم النون ) اذا ذكر الله عز وجل و « الخنس » ( بضم الخاء وتشديد النون المفتوحة ) الكواكب ؛ لانها تخنس فى المغيب ، أو لانها تختفى نهارا .

فاذا ذكر العبد ربه واستعاذ به انخنس وانقبض » ، الى آخر ما قال [١] .

وبعد هاتين الصفتين ، يشير الله تعالى الى الصفة الثالثة بقوله : « الذى يُوسوِس فى صدور الناس » ، ومعنى هذا هو أن وسوسة الشيطان محلها صدور الناس ، ثم تتسلّل منها الى القلوب .

هكذا يذكر شيخ الاسلام ، ولكن الظاهر فيما نرى أن هذه ليست صفة ثالثة للشيطان ، بل هى بيان لمحل الوسوسة ، وقد عبَّر الشيخ عن حكمة كون وسوسة الشيطان تكون فى الصدر ثم تلج منها الى القلوب بقوله :

« وتأمّل السر فى قوله تعالى : « الذى يُوسوِس فى صدور الناس » ، ولم يقل « فى قلوبهم » ؛ ان الصدر هو ساحة القلب وبيته ، فمنه تدخل الواردات اليه ... ثم تلج فى القلب ، فهو بمنزلة الدهليز له .

ومن القلب تخرج الأوامر والارادات الى الصدر ، ثم تتفرق على الجنود . ومن فهم هذا فهم قوله تعالى ( سورة آل عمران ، الآية رقم ١٥٤ ) : « وليبتلىَ الله ما فى صدوركم ، وليُمحّصَ ما فى قلوبكم » .

فالشيطان يدخل الى ساحة القلب وبيته ، فيُلقى ما يريد القاءه الى القلب ، فهو موسوس فى الصدر ، ووسوسته واصلة

---

(١) تفسير المعوذتين ص ٧٩

الى القلب . ولهذا قال تعالى ( سورة طه ، الآية رقم ١٢٠ ) : « فوسوس اليه الشيطان » ، ولم يقل « فيه » ؛ لأن المعنى أنه ألقى اليه ذلك وأوصله اليه ، فدخل فى قلبه » [١] .

والوسوسة تكون من شياطين الجن ، كما تكون من شياطين الانس ، ولذلك ختم الله تعالى السورة بقوله : « من الجنّة والناس » .

واذا كان هذا هو رأى ابن تيمية ، فقد ذكر أن فى تفسير الآية رأيا آخر ذهب اليه بعض من عُنوا بمعانى القرآن وتفسيره ، وهو أن قوله تعالى : « من الجِنّة والناس » بيان للموسوَس فى صدورهم وهم قسمان : انس وجن ، فالشيطان يوسوس للجِنّى كما يوسوس للانسِىّ .

وبعد أن أبان الشيخ رحمه الله هذا الرأى ، بيّن ضعفه الشديد بوجوه عديدة ، وجرّه هذا الى الكلام على اشتقاق كلمة « الناس » ، وأن « الجِنّة » لا يطلق عليهم اسم «الناس» لا أصلا ولا اشتقاقا ، وبعد ذلك كله أخذ فى الكلام على الرأى الصحيح الذى اختاره وأقام الأدلة القاطعة عليه [٢] .

وهو فى هذا يقول : « فالصواب القول الثانى ، وهو أن قوله «من الجِنّة والناس» بيان للذى يوسوس ، وأنهم نوعان : انس وجن ؛ فالجِنّى يوسوس فى صدور الانس ، والانسىّ أيضا يوسوس الى الانسىّ ...

---

(١) تفسير المعوذتين ص ٨٩

(٢) المرجع نفسه ص ٨٩ وما بعدها .

فان الوسوسة هى الالقاء الخفىُّ فى القلب ، وهذا مشترك بين الجنِّ والانس ، . وان كان القاء الانسىّ ووسوسته انما هى بواسطة الأذن ، والجنىُّ لا يحتاج الى تلك الواسطة ؛ لأنه يدخل فى ابن آدم ويجرى منه مجرى الدم ...

ونظير اشتراكهما فى هذه الوسوسة اشتراكهما فى الوحى الشيطانى ، قال تعالى : « وكذلك جعلنا لكل نبىٍّ عدُوًّا شياطين الانس والجن ، يُوحِى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا » [1] .

فالشيطان يوحى الى الانسىُّ باطله ، ويوحيه الانسىُّ الى انسىٍّ مثله . فشياطين الانس والجن يشتركان فى الوحى الشيطانى ، ويشتركان فى الوسوسة .

وعلى هذا ، تزول تلك الاشكالات والتعسفات التى ارتكبها أصحاب القول الأول ، وتدل الآية على الاستعاذة من شر نوعى الشياطين ؛ شياطين الانس وشياطين الجن ، وعلى القول الأول انما تكون الاستعاذة من شر شياطين الجن فقط ؛ فتأمّله ، فانه بديع جدا .

فهذا ما منَّ الله به من الكلام على بعض أسرار هاتين السورتين ، ولله الحمد والمِنّة . وعسى الله أن يساعد بتفسير

---

(١) سورة الانعام : ١١٢

على هذا النَّمط ، فما ذلك على الله بعزيز ، والحمد لله رب العالمين »[1] .

***

وبعد ختام تفسير السورتين المعوذتين على هذا النحو الرائع ، الذى يُظهرنا على مبلغ علم شيخ الاسلام بمعانى القرآن ، ومبلغ ما آتاه الله من العقل النافذ والبيان السديد ، أتبعه بقاعدة نافعة فيما يعتصم به العبد من الشيطان ، ويستدفع به شره ؛ وذلك عشرة أسباب كل منها يعتبر حرزا للانسان من الشيطان أصل كل بلاء .

وهذه الأسباب مستقاة من القرآن العظيم ، وفيها مباحث جليلة وعظات بالغات ؛ فنحيل القارىء اليها ، ونحن على ثقة بأنه واجدٌ فيها خيرا كثيرا باذن الله سبحانه وتعالى .

(١) تفسير المعوذتين ص ٩٤ ــ ٩٥

# الباب الثالث

# فى الاجتماع والسياسة

ظل ابن تيمية طول حياته المباركة مكافحا فى سبيل نصرة الدين والحق ، حريصا الحرص كله على أن يكون أبناء دينه مخلصين العبادة لله وحده ، وعلى أن يكون المجتمع بريئا من الظلم والظالمين ، وأن يكون ولاة الدولة وعمالها نصراء للحق ، مؤدين الأمانات الى أهلها ، وأساس هذا أن يكونوا أهلا لأن يسند اليهم شرف خدمة الأمة والقيام بشئونها .

ولذلك كله ، كانت له آراؤه فى الدعامات التى يقوم عليها المجتمع ، ليكون مجتمعا سليما صالحا ، وآراؤه فى السياسة التى ينبغى أن تقوم عليها الأمة فى اختيار ولاتها ، وفيما يمكّن من آداء الأمانات والحقوق الى أصحابها ، وفيما يحمل كلاً من أبناء الأمة على القيام بواجباته نحو دينه وأمته ووطنه الذى يعيش فيه .

وسنعرض الآن هذه الآراء فى هاتين الناحيتين ، نعنى الناحية الاجتماعية أولا ، ثم الناحية السياسية ، وسيكون هذا وذاك بايجاز لأن المقام لا يسع الاطالة .

## ١ ـ فى الاجتماع

يقول الله تعالى : « وما أُمـروا الا ليعبدوا الله مُخلِصين له الدين حُنفاء ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، وذلك دين القَيِّمة » [١] ؛ ويقول : « ان الله يأمركم أن تؤدُّوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » [٢] .

ولهذا يرى الامام ابن تيمية ـ بحق ـ أن المجتمع المؤمن السليم يجب أن يقوم على هذين الأساسين : اخلاص الدين لله وحده ، والعدل فى المعاملة :

**اخلاص الدين لله :**

أجمع كل أصحاب الملل السماوية على أنه لا بد من وسائط بين الله وعباده ، وهم الرسل الذين يتلقون عنه وحيه ويبلغونه لمن أُرسِلوا اليهم ، وبدون هذا كان الناس عاجزين عن معرفة ما يحبه الله ويأمر به ، وما يكرهه وينهى عنه ، الى غير ذلك مما جاء به القرآن من أصول الدين وفروعه .

وأما أن يقال ان المراد بذلك هو ـ كما يقول الشيخ رحمه الله ـ « أنه لابد من واسطة فى جلب المنافع ودفع المضارّ ، مثل أن يكون واسطة فى رزق العباد ونصرهم وهداهم يسألونه ذلك

(١) سورة البينة : ٥

(٢) سورة النساء : ٥٨

ويرجون اليه فيه ، فهـذا من أعظـم الشرك الذى كفّر الله به المشركين حيث اتخذوا من دون الله أولياء وشفعاء » ، الى آخر ما قال [1] .

ويذكر بعد هذا أنه يكون كافرا مشركا بالله من أثبت وسائط بين الله وعباده من أئمة الدين أو غيرهم كما يكون الحجاب بين الملك ورعيته ؛ فيجب أن يستتاب ، فان تاب والا قتل ، وهؤلاء مشبِّهون لله ، شبَّهوا الخالق بالمخلوق ، وجعلوا لله أندادا .

وذلك بأن الوسائط بين الملوك وبين الناس يكونون على أحد وجوه ثلاثة : اما لاخبارهم اياهم بما لا يعرفونه من أحوال الناس ، ، ومن قال ان الله لا يعلم أحوال عباده حتى يخبره بها بعض ملائكته أو أنبيائه أو غيرهم فهو كافر بالله العليم السميع البصير .

واما لأن الملك عاجز عن تدبير رعيته ودفع أعدائه الا بأعوان وأنصار ؛ والله سبحانه ليس له ظهير ولا ولىٌّ من الذل .

واما لأن الملك لا يرحم رعيته ويحسـن اليهم الا بمحرك يحرِّكه ممن حوله ؛ والله سبحانه هو رب كل شىء ومليكه ، وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها ، وكل شىء فبمشيئته ، فما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن .

وهكذا ينتهى الامام ابن تيمية الى نفى الوسائط على النحو

---

(1) راجع رسالة الواسطة ، من مجموع الرسائل طبع الخانجى سنة ١٣٢٣ هـ ص ٤٦ وما بعدها .

الذي ذكرنا ، فيجب أن يكون الدين خالصا لله الأحد الصمد الذي لا يُرجَى غيرُه ، ولا يجوز أن يُقصَد سواه .

وقد تناول هذا الموضوع فى كثير من فتاويه ورسائله ، ومن ذلك رسالته فى « زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور »[1] التى افتتحها بكلام جيد جدا مَنه قوله : « الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتُبه ، هو عبادة الله وحده لا شريك له ، واستعانته والتوكل عليه ، ودعاؤه لجلب المنافع ودفع المضــار ، كما قال تعــالى :

« تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ، انّا أنزلنا اليــك الكتاب بالحقّ فاعبدْ الله مخلصا له الدين ألا لله الدين الخالص ، والذين اتّخذوا من دونه أولياء ما نعبُدهم الا ليقرّبونا الى الله زُلفى ، ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون » .

وقال تعالى : « وأنّ المساجدَ لله فلا تدعوا مع الله أحدا » ، وقال تعالى : « قل ادْعُوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضرّ عنكم ولا تحويلا » .

وبعد أن أتى بآيات أخرى منها قوله تعالى : « ولا يأمركم أن تتّخِذوا الملائكة والنبيّين أربابا ، أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون » ، قال : فاذا جعل ( أى الله ) من اتخذ الملائكة والنبيّين أربابا كافرا ، فكيف من اتخذ مَن دونهم من المشايخ

---

(١) جاءت هذه الرسالة فى المجموع الآنف ذكره ، من ص ١٠٣ وما بعدها .

وغيرهم أربابا ! [1] وهكذا أشار الشيخ رضى الله عنه الى حكمه على من يستنجد بأحد أصحاب القبور .

ثم أخذ بعد هذا فى تفصيل على الكلام عمن يستنجد بميت ولو كان نبيا ، فذكر أن من أتى الى قبر نبى أو صالح يسأله حاجته ويستنجد به ، فهذا « شرك صحيح يجب أن يستتاب صاحبه ، فان تاب والا قتل . وان قال أنا أسأله لكونه أقرب الى الله منى ليشفع لى فى هذه الأمور ، لأنى أتوسل الى الله به كما يتوسل الى السلطان بخواصه وأعوانه ، فهذا من أفعال المشركين والنصارى » ...

وان قلت : هذا اذا دعا الله أجاب دعاءه أعظم مما يجيبه اذا دعوته ، فهذا هو القسم الثانى ؛ وهو ألا تطلب منه الفعل ولا تدعوه ، ولكن تطلب منه أن يدعو لك كما تقول للحىّ : ادع لى ، وكما كان الصحابة رضوان الله عليهم يطلبون من النبى صلى الله عليه وآله وسلم الدعاء .

فهذا مشروع فى الحى ، وأما الميت من الأنبياء والصالحين وغيرهم فلم يشرع لنا أن نقول : ادع لنا ، ولا اسأل لنا ربك ، ولم يفعل هذا أحد من الصحابة والتابعين ، ولا أمر به أحد من الأئمة ، ولا ورد فيه حديث [2] .

بل الذى ثبت فى الصحيح أنهم لما أجدبوا فى زمن عمر ، رضى الله عنه ، استسقى بالعباس وقال : اللهم انا كنا اذا أجدبنا

---

(1) المجموع من الرسالة المذكورة ص ١٠٤ .

(2) راجع هذا التفصيل ، ص ١٠٦ وما بعدها من المجموع المذكور .

تتوسل اليك بنبينا فتسقينا ، وانا نتوسل اليك بعم نبينا فاسقنا ، فيسقون .

ولم يجيئوا الى قبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم قائلين : يا رسول الله ، ادع الله لنا ، واستسق لنا ، ونحن نشتكى اليك مما أصابنا ، ونحو ذلك ، لم يفعل ذلك أحد من الصحابة قط ، بل هو بدعة ما أنزل الله بها من سلطان » ، الى آخر ما قال [1] .

**العدل فى المعاملة :**

كل مؤمن بالله ورسوله ، محب لدينه ووطنه وأمته ، يعمل بلا ريب على أن يقوم المجتمع الذى ينسب اليه على العدل ، كما يعمل جهده لكفاح الظلم والظالمين ؛ وكان ابن تيمية من رجال الدين القلائل ـ حاشا عصر الرسول والصحابة والتابعين ـ الذى عملوا كل ما يستطيعون ليكون المجتمع مجتمعا عادلا نقيا من الظلم وأعوانه ، وقد قدمنا له من ذلك شيئا كثيرا فى هذه الناحية [2] .

وذكرنا من قبل أيضا بعض فتاويه الفقهية التى تحمل على البعد عن ظلم المرء لنفسه بعدم طاعة الله ، وأخرى تحول بينه وبين ظلم غيره ، او المجتمع الذى يعيش فيه ؛ مثل عدم جواز اعطاء الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله ، وتحريم قبول

---

(١) راجع هذا التفصيل ص ١٠٦ وما بعدها من المجموع المذكور .

(٢) راجع فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٤١ وما بعدها تحت عنوان : كفاحه الظلم .

هدية من أحد ليشفع له فى أمر لا يستحقه ، وعدم اجازة بيع عصير العنب لمن يقصد الى جعله خمرا[1] .

ولكراهة الشيخ الامام للظلم ، واحساسه عاقبته البشعة بصفة عامة ، سواء كان ظلما لفرد أو ظلما لجماعة ، نراه يقول فى أول رسالة الحسبة : « ان الناس لم يتنازعوا فى أن عاقبة الظلم وخيمة ، وعاقبة العدل كريمة ، ولهذا يُروَى أن الله ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة ، ولا ينصر الدولة الظالمة وان كانت مؤمنة » الى آخر ما قال .

ثم تناول بعد ذلك الكلام على واجبات المحتسب ، ومنها أخذُ الناس بأداء الأمانات ، وترك الخيانة والغشِّ والتدليس فيما يتعاملون فيه ، وتسعير عروض التجارة اذا لزم الأمر ، وكذلك الزام أهل الحرف والصناعات بالعمل فيما يحتاجه الناس[2] .

وذكر بعد هذا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يُعنى بمحاسبة العمال على المستخرج والمصرف ( ومن المعروف أن للامام أن يكل ذلك لغيره ممن يثق بهم ) ، ويروى فى هذا حديثا جاء فى الصحيحين ، وهو :

---

(١) مما تقدم ص ١٠٧ وما بعدها من مبحث فقهه فى الباب الأول من القسم الثانى .

(٢) واجع الرسالة المذكورة وهى ضمن مجموع الرسائل طبع الخانجى السابق ذكره ص ٣٩ وما بعدها .

« ان النبى صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا من الأزد يقال له « اللتبية » على الصدقات ، فلما رجع حاسبه فقال : هذا لكم ، وهذا أهدى الى ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدى الى ، أفلا قعد فى بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى اليه أم لا !

والذى نفسى بيده لا نستعمل رجلا على العمل مما ولانا الله فيغل منه شيئا الا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته ؛ ان كان بعيرا له رغاء ، وان كانت بقرة لها خوار ، وان كانت شاة تيعر ! ثم رفع يديه الى السماء وقال : اللهم هل بلغت ، اللهم هل بلغت » (١) .

وأخيرا ، بعد أن ذكر الشيخ رحمه الله واجبات أخرى على الامام القيام بها بنفسه أو بمن يوليهم أمرها ، وذلك ضمانا للعدل وابعادا للظلم عن المجتمع ، تكلم عن وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأن هذا قد لا يتم على ما ينبغى الا بالعقوبات الشرعية والمالية التى يعاقب بها الذين يخالفون عن أمر الله ورسوله ؛ وبذلك يسير المجتمع على الجادة ويخلص من الظلم والظالمين (٢) .

---

(١) رسالة الحسبة : ٤٥

(٢) المرجع نفسه ص ٥٦ وما بعدها .

# ٢ ـ فى السياسة

## (أ) فى الولايات

**وجوب اتخاذ الامارة :**

لابد للناس من الاجتماع والتعاون والتناصر ، لجلب المنافع ودفع المضار ، ولهذا يقال بحق : ان الانسان مدنى بالطبع ؛ فاذا اجتمعوا فلابدَّ لهم من أمور يفعلونها لما فيها من المصلحة ، وأخرى ينأون عنها لما فيها من المفسدة ؛ ولا بد لهم من ناه عن هذه ، وآمر بتلك ؛ وهذا الآمر الناهى هو من يكون أميرا عليهم ، أو رئيسا أعلى اليه حكمهم وأمرهم .

وفى ذلك يقول الامام رحمه الله : « ويجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين الا بها ؛ فان بنى آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس ؛ حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم : « اذا خرج ثلاثة فى سفر فليُؤمِّروا أحدهم » ...

فأوجب النبى صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر ، تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع ؛ ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والعدل ، واقامة الحج ، والجمع والأعياد ، ونصرَ المظلوم ،

واقامة الحدود ، ( وكل هذا وما اليه ) لا يتم الا بالقوة والامارة » ، الى آخر ما قال [1] .

وهكذا ، يكون اقامة الحاكم الأعلى للأمة أمرا ضروريا لخير المسلمين فى الدنيا والأخرى ، ويكون العمل على توليته قربة يتقرّب بها الى الله تعالى ، ويجب حينئذ حياطته بالنصح اذا لزم الأمر ، فان الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « الدين النصيحة ، الدين النصيحة » ، قالوا : لمن يا رسول الله ؟ قال : « لله ولكتابه ولرسوله ، ولأئمة المسلمين وعامتهم » .

**اختيار الولاة :**

ومن البدهى أن رئيس الدولة لا يستطيع أن يباشر كل أمر بنفسه ، فلا بد له ممن يعاونونه فى ادارة شئون الأمة من الولاة والعمال الذين يقومون بما يكل اليهم من الأعمال ، وحينئذ عليه أن يحسن اختيار هؤلاء ، وبمقدار حسن اختيارهم تكون الادارة صالحة ، وتسير الأمور على ما ينبغى ؛ لأنه يكون قد وضع كل أمر فى يد من يحسنه ، وقام بالأمانة التى لديه خير قيام ، وفى هذا يقول ابن تيمية [2] :

فيجب على ولىّ الأمر أن يولّى على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل ، قال النبى صلى الله عليه

(١) راجع السياسة الشرعية ، نشر دار الكتاب العربى بمصر سنة ١٩٥١ م ص ١٧٢ - ١٧٣

(٢) السياسة الشرعية ص ٤ وما بعدها .

وسلم : « من وَلِيَ من أمر المسلمين شيئا ، فولّى رجلا وهو يجد من هو أصلح منه ، فقد خان الله ورسوله » .

وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : من وَلِيَ من أمر المسلمين شيئا ، فولّى رجلا لمودّة أو قرابة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين .

وليس له أن يقدّم رجلا لأنه طلب الولاية ، أو لأنه سبق غيره فى طلبها ، بل ان طلبه أحرى أن يكون سببا لمنعه ما طلب ؛ فقد جاء فى الصحيحين أن قوما دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم فسألوه ولاية ، فقال : « انّا لا نولى أمرنا هذا من طلبه » . وقال لعبد الرحمن بن سَمُرَة : « يا عبد الرحمن ، لا تسأل الامارة ؛ فانك ان أعطيتَها من غير مسألة أُعِنتَ عليها ، وان أعطيتها عن مسألة وُكلتَ اليها » .

وقد يعدل ولى الأمر فيتّبع هدى الله ورسوله ، ويولى كل ولاية الأحق بها والأصلح لها ، وقد يجوز فيعدل عن الأحقّ الأصلح لضغن عليه فى قلبه ، ويولى غير الأصلح لأنه من ذوى قرابته أو لصلة صداقة مثلا بينهما ، أو لرشوة أخذها منه ، أو لأى سبب آخر .

ولىّ الأمر هذا ، يكون مضيعا للأمانة التى بين يديه ، وخائنا لله ولرسوله وللمؤمنين ، وداخلا فيما نهى الله عنه بقوله : « يا أيّها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول ، وتخونوا أماناتكم ، وأنتم تعلمون » (١) .

---

(١) سورة الانفال : ٢٧

والحكم أمانة فى يد ولىّ الأمر ، وكذلك كل الولايات التى تتبعه ، وفى هذا يقول الشيخ الأكبر : « وقد دلّت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الولاية أمانة يجب أداؤها ، فى مواضع مثل ما تقدم ، ومثل قوله لأبى ذَرّ رضى الله عنه فى الامارة : « انها أمانة ، وانها يوم القيامة خِزْىٌ وندامة ؛ الا من أخذها بحقها ، وأدّى الذى عليه فيها » رواه مسلم .

وروى البخارى فى صحيحه ، عن أبى هريرة رضى الله عنه ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « اذا ضيِّعت الأمانة فانتظر الساعة » قيل : يا رسول الله ، وما اضاعتها ؟ قال : « اذا وُسِّد الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة »[1] .

**مقياس الصلاحية :**

ولكن كيف يعرف ولىّ الأمر أن هذا هو الأصلح من غيره للولاية ؟ تلك حقا مشكلة يجب حلها بوضع مقياس للصلاحية . وهنا نجد ابن تيمية يجرى على منهجه العام من الرجوع الى القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ وليس على ولىّ الأمر الا أن يعمل جهده فى الاختيار ، فالله يقول : « فاتّقوا الله ما استطعتم » ، كما يقول الرسول : « اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

وبعد ذلك يلاحظ أن الولاة وكلاء عن الأمة وأجراء لها ،

(١) السياسة الشرعية ص ٩

ثم يقـول : ان الولاية لها ركنان : القـوة ، والأمانة كما قال تعالى : « ان خـيرَ من استأجرتَ القـوىُّ الأمين » ، وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام : « انك اليوم لدينا مكين أمين » ، وقال تعالى فى صفة جبريل : « انه لقولُ رسول كريم ، ذى قوة عند ذى العرش مكين ، مطاع ثَمَّ أمين »[1] .

وهكذا يخلص لابن تيمية المقيـاس الذى يجب اتخـاذه هاديا ومرشدا ؛ على أننا نتساءل : هل القوة فى كل عمل بمعنى واحد ، أو انها تختلف فى معناها باختـلاف أنواع الأعمال ؟ ويجيب عن ذلك بقوله بعد ما تقدم :

« القوة فى كل ولاية بحسبها ؛ فالقوة فى امارة الحرب ترجع الى شجاعة القلب ، والى الخبرة بالحروب والمخـادعة فيها فان الحرب خدعة ، والى القدرة على أنواع القتال ... ونحو ذلك ، كما قال تعالى : « وأعِدُّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « ارمـوا واركبوا ، وأن ترموا أحبُّ الىَّ من أن تركبوا ، ومن تعـلَّم الرمى ثم نسيه فليس منا » .

والقوة فى الحكم بين الناس ، ترجع الى العلم بالعدل الذى دل عليه الكتاب والسنة ، والى القدرة على تنفيذ الأحكام » .

وبعد أن بيَّن الشيخ رحمـه الله تعالى معنى القوة الذى يختلف باختلاف الولايات ، نراه يذكر أن اجتماع القوة والأمانة

---

(١) السياسة الشرعية ص ١٢

فى الناس قليل ، وهذا حق بلا ريب ، ولهذا كان سيدنا عمر بن الخطاب يقول : اللهمَّ انى أشكو اليك جَلَد الفاجر ( أى قوته وعِظم احتماله ) ، وعجز الثقة !

واذن ، ما العمل اذا كان ركنا الولاية هما كما عرفنا القوة والأمانة ؟ هنا نرى صاحب « السياسة الشرعية » يقول مايحسن نقله بنصه :

« فالواجب فى كل ولاية الأصلح بحسبها ؛ فاذا تعيَّن رجلان أحدهما أعظم أمانة ، والآخر اعظم قوة ، قدّم أنفعهما لتلك الولاية .

فيقدم فى ولاية الحروب القوىُّ الشجاع ، وان كان فيه فجور فيها ، على الضعيف العاجز وان كان أمينا ؛ كما سئل الأمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين فى الغزو ، أحدهما قوى فاجر والآخر صالح ضعيف ، مع أيهما يُغزَى ؟ فقال : أما الفاجر القوىُّ فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين ؛ فيُغزى مع القوى الفاجر . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ان الله يؤيِّد هذا الدين بالرجل الفاجر »[1] .

وضرب بعد هذا مثلا لتولية القوى فى الحرب ، بتولية الرسول صلى الله عليه وسلم سيدنا خالد بن الوليد عليها ، وقوله فيه : « ان خالدا سيف سلّه الله على المشركين » ، مع أنه

(١) راجع ص ١٤ ــ ١٥

أحيانا كان يعمل ما ينكره عليه ، حتى انه مرة رفع يديه الى السماء وقال : « اللهم إنى أبرأ اليك مما فعل خالد » !

وذلك حين أرسله الى جذيمة فقتلهم وأخذ أموالهم بنوع شبهة ، فوداهم النبى عليه الصلاة والسلام ؛ ومع هذا فما زال يقدمه فى امارة الحرب ؛ لأنه كان أصلح فى هذا الباب من غيره ، وقد كان منه ما كان بنوع تأويل .

واذا كان فى الولايه للحروب تكون الحاجة فيها الى الجلد والقوة اشد واظهر وألزم ، فانه فى ولايات أخرى تكون الأمانة ألزم فيقدم صاحبها وان كان فيه ضعف . والأمانة ترجع — كما يذكر الامام — الى خصال ثلاث : خشية الله ، وألا يشترى بآياته ثمنا قليلا ، ترك خشية الناس .

وهذه الخصال ، التى هى عند الله مناط الحكم على الناس وما يعملون ، جمعتها هذه الآية : « فلا تخشوا الناس ، واخشون ، ولاتشتروا بآياتى ثمنا قليلا ؛ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (١) .

ومن الأعمال التى يقدم فيها الأمين لأن الحاجة فيها الى الأمانة أشد ، ولاية حفظ الأموال ونحوها ؛ وان كان استخراج الأموال ممن هى عليهم ، ثم حفظها كاملة لتنفق فى مصالح الأمة ، لا بد فيه من قوة وأمانة . وحينئذ ، يولى عليها عاملا قويا يستخرجها بقوته ، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته .

---

(١) سورة المائدة : ٤٤

« وهكذا فى سائر الولايات اذا لم تتم المصلحة برجل واحد ، جمع بين عدد ؛ فلا بد من ترجيح الأصلح ، أو تعدد المولى اذا لم تقع الكفاية بواحد » [1] .

واذا تركنا ولاية الحرب ثم ولاية أمور المال ، الى ولاية القضاء ، نجد أن منصب القضاء يحتاج الى العلم بالأحكام الشرعية ، والورع أو التقوى ، ثم الى الكفاية للقيام به . ولكن ذلك كله لا يتوافر دائما فيمن يصح أن يكون منهم القضاة على حد سواء ، فما العمل اذن ؟

يقول الشيخ فى هذا : « ويقدم فى ولاية القضاء الأعلم الأورع الأكفأ ؛ فان كان أحدهما أعلم والآخر أورع ، قدم فيما يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى الأورع ، وفيما يدق حكمه ويخاف فيه الاشتباه الأعلم ...

ويقدم الأكفأ ان كان القضاء يحتاج الى قوة واعانة للقاضى أكثر من حاجته الى مزيد العلم والورع ؛ فان القاضى المطلق يحتاج أن يكون عالما عادلا قادرا ، بل وكذلك كل وال للمسلمين ؛ فأى صفة من هذه الصفات نقصت ، ظهر الخلل بسببه . والكفاءة اما بقهر ورهبة ، واما باحسان ورغبة ، وفى الحقيقة لابد منهما » [1] .

---

(١) السياسة الشرعية ص ١٨

**المقصود من الولايات :**

ومما ييسر لولي الأمر معرفة الأصلح لولاية من الولايات ، معرفة المقصود منها ليسندها الى الأقدر على تحقيق هذا المقصود بالطرق المشروعة الحازمة التي تؤدي اليه ؛ فعلى الامام تعرّف تلك المقاصد ، وتعرّف الوسائل الى تحقيقها ، وأن يختار بعد ذلك لكل ولاية من الكفاة من يرى أنه القادر على تحقيقها . .

ومن الطبعي أن تختلف مقاصد ولاية عن ولاية أخرى ، ولكن هناك أمر يعتبر مقصودا عاما من كل الولايات مهما اختلفت أنواعها ، وهو اقامة دين الله الذي به صلاح أمورنا في الدنيا والأخرى ، ولهذا يقول الامام ابن تيمية :

« المقصود الواجب بالولايات اصلاح دين الخلق الذي اذا فاتهم خسروا خسرانا مبينا ، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا ، واصلاح ما لا يقوم الدين الا به من أمر دنياهم ؛ وهو نوعان : قسم المال بين مستحقيه ، وعقوبات المعتدين ؛ فمن لم يعتد ، أصلح له دينه ودنياه .

ولهذا كان عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، يقول : انما بعثت عمالي اليكم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم ، ويقيموا بينكم دينكم ، ويقسموا بينكم فيئكم » الى آخر ما قال (١) .

---

(١) السياسة الشرعية ص ٢٢ .

# (ب) فى الأموال

**وجوب ادائها :**

اذا كانت الولايات هى النوع الأول من الأمانات التى أمر الله بأدائها بقوله تعالى : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الىأهلها » ، فان الأموال هى النوع الثانى منها ؛ فأداء الأمانات المالية أمر واجب بالكتاب والسنة على الولاة والرعية معا .

فعلى كل منهما ــ كما يذكر الشيخ الامام ــ أن يؤدى الى آخر ما يجب أداؤه اليه ؛ فعلى ذى السلطان ونوابه فى العطاء أن يؤتوا كل ذى حق حقه ، وعلى جباة الأموال أن يؤدوا الى ذى السلطان ما يجب ايتاؤه اليه ، وكذلك على الرعية أداء ما يجب عليهم من الحقوق المالية .

وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأموال ما لا يستحقونه ، والا كانوا من جنس من قال الله فيهم : « ومنهم من يلمزك فى الصدقات ؛ فان أعطوا منها رضوا ، وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون » [1] .

ولكن هل للرعية أن يدفعوا للسلطان ما يجب عليهم من الأموال وان كان ظالما ؟ يجيب الشيخ عن هذا بأنه ليس لهم أن يمتنعوا من ذلك ؛ فان الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بذلك

---

(١) السياسة الشرعية ص ٢٧ ــ ٢٨

حين ذكر جور الولاة ، فقال : « أدّوا اليهم الذى لهم ، فان الله سائلهم عما استرعاهم » .

ومع هذا ، فليس لولاة الأموال ـ كما يذكر الشيخ بعد ذلك ـ أن يقسموها حسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه ؛ فانما هم أمناء ونواب ووكلاء ، وليسوا ملاّكا . وفى ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « انى والله لا أعطى أحدا ولا أمنع أحدا ، وانما أنا قاسم أضع حيث أُمرت » .

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا النهج النبوى ، فهذا رجل يقول لعمر بن الخطّاب : يا أمير المؤمنين ، لو وسّعت على نفسك فى النفقة من مال الله تعالى ؟ فيجيبه الفاروق بقوله : أتدرى مثَلى ومثَل هؤلاء ؟ انه كمثل قوم كانوا فى سفر ، فجمعوا مالا وسلموه الى واحد ينفقه عليهم ، فهل يحلّ لذلك الرجل أن يستأثر عنهم بشىء من أموالهم !

وحُمِل اليه ، رضى الله عنه ، مرّة مال عظيم من الخُمس فقال : ان قوما أدوا الأمانة فى هذا لأمناء ، فقال له بعض الحاضرين : انك أدّيت الأمانة الىالله تعالى فأدّوا اليك الأمانة ، ولو رتَعت رتَعوا !

**الظلم من الولاة والرعية :**

وبعد أن تناول أصناف الأموال السلطانية ، من الغنائم والصدقات والفَىء ، أخذ فى الكلام على الظلم الذى كثيرا

ما يقع من الولاة والرعية ؛ أولئك يأخذون ما لا يحل ، وهؤلاء يمنعون ما يجب .

كما قد يتظالم الجند والفلاحون ، ويكنز الولاة من مال الله ما لا يحل كنزه . وكذلك العقوبات على أداء الأموال ؛ فانه قد يُترك منها ما يباح أو يجب ، وقد يُفعل ما لا يحلّ .

والأصل العام الذى يرجع اليه حكم الله فى ذلك كله ، هو أن من عليه مال يجب أن يؤديه لأنه حق واجب عليه متى كان قادرا على أدائه بالحبس أو الضرب اذا لزم الأمر .

ويستدل ابن تيمية لهذا بما جاء فى الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم : « مَطْلُ الغنىِّ ظلم » ، وبما رواه أهل السنن من قوله : « لَىُّ الواجد يُحِلُّ عرضه وعقوبته » .

ولهذا كان من المتفق عليه أن كل من فعل محرما أو ترك واجبا استحق العقوبة ؛ فان لم تكن مقدرة بالشرع ، كان تعزيرا يجتهد فيه ولىُّ الأمر . وقد نص على ذلك الفقهاء من أصحاب مالك والشافعى وأحمد ، وغيرهم من الفقهاء ، ولا أعلم فيه خلافا (١) .

هذا ، وقد عُنى ابن تيمية بخاصة بما يأخذ القائمون على الأموال بغير حق من مال المسلمين ، وهو فى ذلك يقول بأن لولى الأمر ( لعله يريد : فعلى ولى الأمر ) استخراجه منهم ، ومن هذا الضرب الهدايا التى يأخذها الولاة والعمال بسبب العمل . قال أبو سعيد الخُدْرِىّ : هدايا العمال غُلول ، وقال

(١) السياسة الشرعية ص ٤٤ ـ ٤٥

الرسول صلى الله عليه وسلم : « هدايا الأمراء غلول » [1] .

وقد تقدم حديث « ابن اللتبية » الذى كان عاملا للصدقة للرسول ، فلما قدم قال : هذا لكم وهذا أهدى الى ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم :

« ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدى الى ، فهلا جلس فى بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى اليه أم لا » الى آخر الحديث .

ومن هذا الضرب أيضا محاباة الولاة فى المعاملة من المبايعة والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة ؛ كل ذلك ونحوه مما يعتبر من الهدايا التى لا يجوز أخذها ، وعلى ولى الأمر منعها والعقاب عليها ، كما يذكر ابن تيمية بحق .

« ولهذا ، شاطر عمر بن الخطاب رضى الله عنه من عماله من كان له فضل دين ولا يتهم بخيانة ، وانما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها ، وكان الأمر يقتضى ذلك ؛ لأنه كان امام عدل يقسم بالسوية » [2] .

واذا استرد ولى الأمر ما أخذ الولاة والعمال بغير حق من الرعية ، كان عليه ردها الى أصحابها ان أمكن ، والا كان عليه صرفها فى المصالح العامة ؛ كسداد الثغور ، ونفقة المقاتلة ، ونحو هذا وذاك ، كما يقول جمهور العلماء ، وكما هو منقول عن غير واحد من الصحابة رضى الله عنهم .

---

(١) غلول : خيانة ، وكلمة العمال تشمل الحكام والولاة بصفة عامة

(٢) السياسة الشرعية ص ٤٧

## وجوه صرف الأموال :

ويجيء بعد ما تقدم الكلام على مصارف الأموال العامة التي تحصلها خزانة الدولة ، وفى هذا يذكر الشيخ الامام أن الواجب البدء فى القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين ؛ فالمقاتلة الذين هم أهل النصرة والجهاد هم أحق الناس بالفيء ، فانه لا يحصل الا بهم ، وأما سائر الأموال العامة ( أو السلطانية كما يقول ) فلجميع المصالح وفاقا الا ما خُصَّ به نوع كالصدقات .

ومن المستحقين فى هذه الأموال العامة أصحاب الولايات ؛ كالولاة ، والقضاة ، والسُّعاة على المال جمعا وحفظا وقسمة ، ومنهم أيضا ذوو الحاجات الذين ليس لهم ما يكفيهم ، فعلى وليّ الأمر أن يكفيهم شر العوذ والسؤال .

ومن الطريف أن نذكر أن الشيخ الامام تناول كلمة مأثورة لسيدنا عمر بن الخطاب ، وجعلها شبه دستور فى مصارف تلك الأموال ، وهذه الكلمة هى :

« ليس أحد أحق بهذا المال ( أى الذى جاء من الفتوح ، ومال الفيء ، ونحو ذلك ) من أحد ؛ انما هو الرجل وسابقته ( أى فى الاسلام ) ، والرجل وغناؤه ، والرجل وبلاؤه ، والرجل وحاجته »[1] .

---

(١) رويت هذه الكلمة بعبارات مختلفة ، ولكن المعنى واحد .

ثم يقول بعد أن ذكر هذه الكلمة : « فجعلهم عمر أربعة أقسام :

الأول ، ذوو السوابق الذين بسابقتهم حصل المال .

الثاني ، من يغنى عن المسلمين فى جلب المنافع لهم ، كولاة الأمور والعلماء الذين يجلبون لهم منافع الدين والدنيا .

الثالث ، من يبلى بلاء حسنا فى دفع الضرر عنهم ، كالمجاهدين فى سبيل الله من الأجناد ، والعيون ،.... والناصحين ونحوهم .

الرابع ، ذوو الحاجات .

فاذا عرفت أن العطاء يكون بحسب منفعة الرجل ، وبحسب حاجته فى مال المصالح وفى الصدقات أيضا ، فما زاد على ذلك لا يستحقه الرجل الا كما يستحقه نظراؤه مثل أن يكون شريكا فى غنيمة أو ميراث »[1] .

ثم تكلم بعد ذلك على بعض المصارف الأخرى ، مثل « المؤلفة قلوبهم » على الاسلام ، وتناول مسائل أخرى تتعلق بالأمور المالية ، ولا نرى ضرورة لتتبعه فى هذه النواحى ، فلننتقل الى القسم الأخير من آرائه السياسية ان شاء الله تعالى .

---

(١) السياسة الشرعية ص ٥٣ ــ ٥٤

## جـ ـ فى الحدود والحقوق

**اقسامها:**

بعد أن انتهى الامام ابن تيميـــة من الأمانات التى أمر الله تعالى بأدائها بقوله : « ان الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات الى أهلها » ، شرع فى بيان الحدود والحقوق ، التى أمر الله بالحكم بالعدل فيها بقوله فى الآية نفسها : « واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » ؛ وهذه الآية تسمى آية الأمراء كما يذكر ابن تيمية نفسه وغيره من المفسرين .

وهو يبدأ هذا القسم الأخير من رسالته فى « السياسة الشرعية » بقوله : « الحكم بين الناس يكون فى الحدود والحقوق وهما قسمان ؛ فالقسم الأول الحدود والحقوق التى ليست لقوم معينين ، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم ، ولكنهم محتاج اليها ، وتسمى حدود الله وحقوق الله » [(١)] .

وأما القسم الثانى ، فسيجىء الكلام عليه ، وهو كما يقول فيما بعد : الحدود والحقوق التى لآدمى معيّن .

**القسم الأول واحكامه :**

ومن أمثلة هذا القسم حد قطّاع الطريق والسّراق والزناة

(١) نفس المرجع ص ٦٦

ونحوهم ، والحكم في الأموال العامة أو السلطانية كما يقول ، والوقوف والوصايا التي ليست لمعيَّن ؛ فهذه من أهم أمور الولايات ، ولهذا قال على بن أبي طالب رضي الله عنه :

« لا بدَّ للناس من امارة بَرَّةٌ كانت أو فاجرة ، فقيل : يا أمير المؤمنين ، هذه البرَّة قد عرفناها فما بالُ الفاجرة ؟ فقال : يقام بها الحدود ، وتأمن بها السُّبل ، ويجاهَد بها العدو ، ويقسَم بها الفيء ».

ومن أحكام هذا النوع من الحدود والحقوق ، أنه — كما يذكر الشيخ رحمه الله — يجب على الولاة البحث عنه ، واقامته من غير دعوى أحد به . وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به ، وان كان الفقهاء قد اختلفوا في قطع يد السارق هل يفتقر الى مطالبة المسروق بماله على قولين ... وقد اشترط بعضهم المطالبة بالمال لئلا يكون للسارق فيه شبهة [1] .

وكذلك يجب اقامة هذا النوع من الحدود على الناس كافة ، بلا فرق بين شريف ووضيع ، أو قوى وضعيف ، ولا تحلُّ الشفاعة فيه ، ولا يجوز تعطيله بشفاعة أو غيرها ؛ فان خطره كبير على المجتمع كله .

ومن عطل اقامته لذلك ونحوه ، وهو قادر على اقامته ، كان حريًّا بلعنة الله وملائكته والناس جميعا ، وكان ممن اشترى بآيات الله ثمنا قليلا ، ولا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا ؛ كما يذكر ابن تيمية .

---

(١) السياسة الشرعية ص ١٧

جاء فى الصحيحين عن السيدة عائشة رضى الله عنها ، أن قريشا أهمَّهم شأن المخزومية التى سرقت فقالوا : من يكلّم فيها رسول الله ؟ فقالوا : ومن يجترىء عليه الا أسامة بن زيد ؛ فلما ذهب اليه قال له الرسول صلى الله عليه وسلم :

« يا أسامة ، أتشفع فى حدٍّ من حدود الله ؟ انما هلك بنو اسرائيل أنهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه ، واذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ؛ والذى نفسُ محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها » .

على أنه لا بأس فى الشفاعة قبل أن يصل الأمر الى السلطان أو من له القضاء ، والا كانت حراما واثما كبيرا ، وفى هــذا روى الامام مالك فى كتابه « الموطَّأ » أن جماعة أمسكوا لصا ليرفعوه الى عثمان رضى الله عنه ، فتلقاهم الزبير فشفع فيــه فقالوا : اذا رُفع الى عثمان فاشفع فيه عنده ، فقال : اذا بلغت الحدود السلطان فلعن الله الشافع والمشفَّع ؛ يعنى الذى يقبل الشفاعة[1] .

ومن أحكام هذا القسم أيضا ، أنه لا يُقبل تنازل المجنىّ عليه اذا وصــل الى ولىِّ الأمر أو القاضى ، فيجب اقامة الحد رغم تنازله . ولهذا يذكر ابن تيمية بعد ذلك أن صفوان بن أميَّة كان نائما على رداء له فى مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فجاء لص فسرقه ، فأخــذه به النبى فأمر بقطع يده ، فقــال صفوان :

---

(١) السياسة الشرعية ص ٦٩ .

أعلى ردائى تقطع يدَه ؟ أنا أهبُه له ، فقال الرسول : « فهلاَّ قبل أن تأتينى به » ! ثم قطع يده .

يعنى صلى الله عليه وسلم ــ كما يذكر ابن تيمية ــ أنك لو عفوت عنه قبل أن تأتينى به لكان ، فأما بعد أن رُفِع الىَّ فلا يجوز تعطيل الحد لا بعفو ولا بشــفاعة ولا بهبة ولا بغير ذلك .

وهذا حق بلا ريب ، وبه يصان المجتمع عن كثير من الشرور والآفات ؛ فان كثيرا من أمور النــاس والمجتمعات يرجع الى تعطيل اقامة حدود الله وحقوقه بسبب الجاه أو ما يبذل من مال ، أو الشفاعة التى لا تحلُّ يتقدم بها بعض الناس .

**القسم الثانى واحكامه :**

وبعد أن ذكر ابن تيمية عقوبة المحاربين وقطاع الطريق ، وحد السرقة والزنا وشرب الخمــر والقذف ، وغــير ذلك من المعاصى التى ليس فيها حد مقدَّر [1] ، شرع فى الكلام على هذا القسم الثانى من الحدود والحقوق وهى التى تكون لانســان معين .

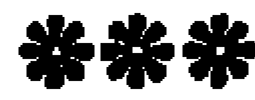
وقد تناول فى هذا القسم أحكام الاعتداء على النفــوس بالقتل ، وعلى الأعضــاء والجسم بالجراح ، وعلى الأعراض ، وغير هذا كله مما فيه تعدٍّ على شخص بعينه [2] .

---

(١) راجع السياسة الشرعية ص ٨٢ وما بعدها .
(٢) المرجع نفسه ص ١٥٣ وما بعدها .

ونحن لا نرى ضرورة للتعرض لذلك كله ، فان الأمر هنا أكثر شبها بالفقه العام منه بأحكام السياسة الشرعية بصفة خاصة ، ولكن نرى من الخير أن نشير الى أنه تناول حدّ القذف فى كلا القسمين من الحدود والحقوق ، وذلك لأنه حق الله وحق الآدمى معا .

وهو يقول بصدده : « وهذا الحد يستحقه المقذوف فلا يستوفَى الا بطلبه باتفاق الفقهاء ، فان عفا عنه سقط عند الجمهور لأن المغلّب فيه حق الآدمى كالقصاص والأموال . وقيل لا يسقط تغليبا لحق الله ، لعدم المماثلة ( أى بينه وبين القصاص والأموال ) ، كسائر الحدود » ، الى آخر ما قال [1] .



هذا ، واذا كان من الواجب اقامة دولة واتخاذ أمير أعلى لها كما عرفنا فيما تقدم ، فان للحقوق التى من هذا القسم الثانى والأخير حق المشاورة ، فان ولىّ الأمر لا يستغنى عنها ، وأمر الله نبيه بها بقوله تعالى : « وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت فتوكّل على الله » .

وروى أبو هريرة رضى الله عنه ــ كما يذكر ابن تيمية رحمه الله أنه « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

واذا استشار ولى الأمر أهل الرأى فى أمر من الأمور ،

---

(١) السياسة الشرعية ص ١٦٤ .

« فان بيّن له بعضهم ما يجب اتّباعه ، من كتاب الله أو سنة رسوله أو اجماع المسلمين فعليه اتّباع ذلك ، ولا طاعة لأحد فى خلاف ذلك وان كان عظيما فى الدين والدنيا ؛ قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

وأولو الأمر صنفان : الأمراء والعلماء ، وهم الذين اذا صلحوا صلح الناس ؛ فعلى كل منهما أن يتحرّى ما يقوله ويفعله طاعة لله ورسوله ، واتباع كتاب الله ؛ [1] ففى ذلك خير الدنيا والآخرة معا للأفراد والجماعات والأمة كلها .

(١) السياسة الشرعية ص ١٧٠ .

# خاتمة البحث

والآن ، بعد هـذا المطاف الشاق الطويل ، والذى كانت نتيجته هذا البحث الذى يسعدنا اليوم التقدم به لطالبى الحق كل الحق لذاته ، ومريدى القدوة الطيبة من امام تجـرد للحق والعلم والجهاد فى سبيل الله ، نشير فى هذه الخاتمة الى هــذه الأمور :

( ا ) ان رأى الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى فى علوم المنطق والكلام والفلسفة معـروف واضح ، فهو لا يرضـاها ولا يرضى عنها ، ولذلك لم نر ضرورة أن نطيل البحث بالكلام عنها فى باب أو فصل خاص .

وبخاصة وقد تعرضنا لها فى مواضع كثيرة فى أثناء البحث ، ولاسيما عند بحثنا الحياة العقلية والعلمية فى عصره [1] ، وكذلك عند الكلام على خصومه ومحنته ووفاته [2] .

(ب) ثبت لنا ان ابن تيمية هو امام من أئمة المسـلمين بلا ريب ، فقد كان صاحب اللواء فى كل علم من العلوم الاسلامية التى برع فيها ونبغ ، وكان اليه المرجع فى المشكلات التى رفعت اليه وأفتى فيها حتى بلغت فتاويه المجلدات العديدة الضخمة ، والتى لا يزال الفقهاء فى شديد الحاجة اليها والافادة منها .

---

(١) راجع ما تقدم ص ٢٢ وما بعدها .

(٢) ما تقدم ص ٤٣ وما بعدها .

(جـ) ومع ذلك كله ، فقد كان له خصوم كثر رموه بما أعاذه الله من الضلال ، « كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، ان يقولون الا كذبا » ! ولكنه داء الحسد والحقـد بين العلماء المتنافسين المتعاصرين .

على أن الشيخ الامام وان ناله كثير من الأذى فى ذات الله والحق ، فقـد كان راضيا كل الرضى بما حصـل له من هؤلاء الخصوم والأعداء ، ولعله كان يتمثل فى هذه الناحية بقول الشاعر العربى المؤمن الذى عاش فى حياة الرسول ، وهو خُـبَيْب بن عدىّ الذى قال يوم الربيع :

ولست أبالى حين أقتَلُ مسلما
على أى جنب كان فى الله مصرعى

( د ) والى جانب أولئك الخصوم كان أنصاره لا يحصون كثرة ، هؤلاء الأنصار والتـلاميذ المخلصون ، وعلى رأسـهم الامام ابن قيّم الجوزية ، هم الذين حملوا علمه وبثوه فى كل مكان ، حتى صار ذخرا صالحا لجميع المتفقهين والعلماء الباحثين .

ولكننا مع هذا كله ، نرى من الواجب على القـادرين من المسلمين أن يعنوا عناية جادة بتحقيق كتب الامام مجدد الاسلام فى عصره تحقيقا علميا بكل معنى الكلمة ، ثم نشرها بين الناس ليعمّ النفع بها الى يوم الدين .

***

رحم الله شيخ الاسلام ابن تيمية ، ورضى عنه وأرضاه ، وجعله فى جنة الخلد مع الذين أنعم الله عليهم ، من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا .

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ، ونسأله العون والتوفيق والسداد فى كل حال .

# فهرست الموضوعات

# أعلام العرب

مكتبة الثقافة الحية التي تساهم فى اشتراكية الثقافة بقروش زهيدة — تصدر شهرية عن إدارة الثقافة بوزارة الثقافة والإرشاد القومى — للتعريف بنوابغ المفكرين من أعلام العرب . . .

وتطلب من :

١ ـ مكتبة مصر ... ... ... ... ... ٣ شارع كامل صدقى
٢ ـ مكاتب شركة توزيع الأخبار ... ... ... بالقطر المصرى
٣ ـ وكلاء الشركة القومية ... ... ... فى جميع البلاد العربية
٤ ـ مكتبة المثنى ... ... ... ... ... ... ... ... ببغداد

دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقى "الفجالة"

لام العرب

٦

١

# مُعاوِيَة

بقلم

إبراهيم الإبياري


رة الثقافة والإرشاد القومي

لمؤسسة المصرية العامة

للترجمة والطباعة والنشر

أعلام العرب ٦

نبغى عودة الشعر

# مُعاوِيَة

## الرّجل الذى أنشأ دولة

بقلم

إبراهيم الإبيارى

وزارة الثقافة والإرشاد القومى
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الناشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

تليفون ٥٨٩٢٠ — ٧٥١٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

— ١ —

ان الحديث عن معاوية لن يبدأ بمعاوية ، بل لابد أن يسبق الحديث عنه حديث" آخر يمتد الى الماضى شيئا ما ، ينتظم ما كان له أثر فى حياة معاوية ، وما لم تستطع حياة معاوية أن تخلص منه ، أو أن تمضى غير متأثرة به .

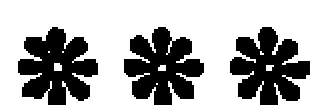
وليست حياة الكثرة من الناس مثل حياة معاوية ، وليست حياة معاوية مثل حياة الكثرة من الناس ، فقد تدخل هذه الكثرة من الناس الحياة بحاضرها ليس عليها من تبعات الماضى الا القليل أو دون هذا القليل ، لهذا كان حسب هذه الكثرة أن يتذكر ما كان لها دون أن يتذكر الا القليل مما كان عن ماضيها .

ولكن معاوية دخل الحياة وعليه تبعات الماضى كله ، فعاش بهذه التبعات ولم يستطع أن يمضى فى حياته بعيداً عن هذه التبعات .

من أجل ذلك خالفت حياة معاوية حياة الكثرة من الناس ، ومن أجل هذا خالفت سيرة معاوية سيرة الكثرة من الناس ،

ومن أجل هذا كان لابد من أن يسبق الكلام عن معاوية كلام عن السلف ، كلام يمتد الى هذه التبعات منذ كانت هذه التبعات .

وهذا الكلام وان بدا عن غير معـاوية فهو عن معاوية ، فكلام هذا مكانه من حياة معاوية ليس من الانصاف أن تخلو منه سيرة معاوية ، وليس من المنطق فى شىء أن يساق حديث معاوية الذى كان نتيجة ، دون أن يسبقه حديث أسلاف له كان حديثهم مقدمة لهذه النتيجة .



فالتاريخ لمعاوية اذن سوف ينتظم هذين الشيئين : ما سبق معاوية وما عاصر معاوية ، كما سوف ينتظم بعد هذين شيئا ثالثا هو أثر معاوية فيما بعده ، فلقد اجتمعت لمعاوية من ماضيه أسباب هيأ بها لحاضره وأمد بها مستقبله ، فلولا معاوية ما ذكر لهذا البيت الأموى ماض ولا امتد له مستقبل .

من أجل ذلك كان معـاوية عظيماً من العظماء ، ومن أجل ذلك كان معاوية رجلا من الرجال الذين عرفهم التاريخ ، وكانت سيرته من السير التى يجب أن يعرفها الناس .

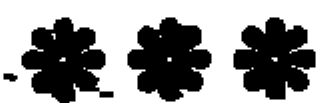
## — ٢ —

قديما كان أمر مكة ، وأمر البيت بها – فيما يقال – الى جُرهم ، ولِيَ ذلك منهم أولَ ما وَلِي مُضاض بن عمرو الجُرهُمى .

وما خلص أمر مكة ، ولا أمر البيت بها لجُرهم عفوا ، ولكن كانت دون ذلك حروب . يحكون أن جرهم حين ظعنت من اليمن ونزلت مكة ، ظعنت معها قَطُورَاء ونزلت معها مكة ، نزلت جُرهم وعليها مُضاض بن عمرو من مكة أعلاها ، بعد أن غلبت عليه أهله ، ونزلت قَطُوراء وعليها السَّميدَعُ من مكة أسفلها ، بعد أن غلبت عليه أهله ، وكانت تجمع بين القبيلتين عُمومة .

وأخذ مضاض يعشُرُ من دخل مكة من أعلاها ، كما أخذ السَّميدع يعشُر من دخل مكة من أسفلها ، لا يدخل واحد منهما على صاحبه .

ولكن سرعان ما أفسدت الحياة بين الحيَّين فاذا هما قد بغَى بعضهم على بعض ، واذا هما على حرب تخرج منها جُرهم ظافرة ، ويخرج منها مُضاض سيداً على مكة كلها ، له أمرها وأمر البيت .

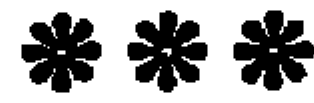


وكما أفسدت الحياة ما بين جُرهم وقَطُوراء أفسدت جرهم الحياة على نفسها ، فاذا جرهم بعد عيشة عادلة منصفة ، تَبغي وتستحلُّ حرم مكة ، وتظلم من دخلها من غير أهلها ، وتأكل مال الكعبة الذى يُهدَى اليها .

عندها تنكر لجُرهم بنو بكر الكنانيون ، وبنو غُبشان الخُزاعيون ، واذا هم معاً حرب على جرهم ، واذا جرهم كما دخلت مكة تخرج منها الى اليمن ، واذا مكة خالصة لأهلها .

وكانت خزاعة أقوى فوليت البيت دون بنى بكر ، وليه منهم عمرو بن الحارث الغُبشانى ، وقريش اذ ذاك جماعات متقطعة وبيوتات متفرقة تعيش فى كنف قومهم بنى كنانة .

وتوارث الخزاعيون البيت ، يرثه كابر عن كابر ، حتى آل أمره الى حُليل بن حُبشية بن سَلول بن كعب بن عمرو الخُزاعى .



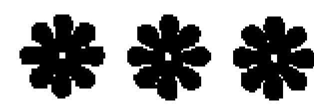
ويخطب قُصى بن كلاب الى حُليل ابنته حُبَّى ، ويرغب حُليل فى قُصىٍّ فيزوجه ابنته ، وتلد حبَّى لقصى : عبد الدار ، وعبد مناف ، وعبد العُزَّى ، وعبداً .

وما ان كثر ولد قصى وكثُر ماله وعظم شرفه حتى هلك حُليل ، عندها رأى قُصى أنه أولى بالكعبة وبأمر مكة من خُزاعة وبنى بكر ، وسعى سعيَه فجمع اليه القُرشيين ونفرا غيرهم من بنى كنانة ، فاذا هو بهم قوة ، واذا هو بهذه القوة يُخرج خزاعة وبنى بكر من مكة .

وولي قصي البيت وأمر مكة ، وكانت اليه الحِجابة (١) ، والسِّقاية (٢) ، والرِّفادة (٣) ، والنَّدوة (٤) ، واللِّواء (٥) .

وهكذا حاز قُصيٌّ شرف مكة كله ، وقطعهـا رِباعاً بين قومه ، وأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة . فسمَّته قريش مجمِّعا ، لِما جمع من أمرها ، وتيمَّنت بأمره ، فما تنكح امرأة ، ولا يتزوج رجل من قريش ، ولا يتشاورون في أمر نزل بهم ، ولا يعقدون لواءً لحرب قوم من غيرهم ، الا في داره ، وما تَدَّرِعُ (٦) جارية من قريش اذا بلغت أن تَدَّرِع الا في داره ، يشُقّ عليها دِرعها ثم يُدرعها ثم يُنطلق بها الى أهلها .

فكان أمره في قومه من قريش في حيـاته ومن بعد موته كالدِّين المتَّبع لا يُعمل بغيره .



ويكبر قُصي ويرِقُّ عظمه . وكان أولاده كلهم قد شرُفوا ، غير عبد الدار ، وكان بِكره ، فعزَّ أمره على أبيه وأراد أن

---

(١) الحجابة : ان تكون مفاتيح البيت عنده فلا يدخله احد الا باذنه .

(٢) السقاية : يعني سقاية زمزم ، وكانوا يصنعون بها شرابا في موسم الحج ممزوجا بعسل او لبن .

(٣) الرفادة : الطعام الذى كان يجمع لاهل الموسم كل عام .

(٤) الندوة : الاجتماع للمشورة والراى ، وكانت الدار التى اتخذها قصي لذلك تسمى : دار الندوة . وقد صارت هذه الدار الى حكيم بن حزام بن خويلد ابن اسد بن عبد العزى بن قصي ، فباعها في الاسلام بمائة الف درهم ، وذلك في زمن معاوية .

(٥) اللواء : يعني في الحرب ، لانه كان لا يحمله الا قوم مخصوصون .

(٦) تدَّرع : تلبس الدرع ، وهو القميص .

يرفع منه ، فأعطاه ما بيده من الحجابة والسقاية والرّفادة ، وجعل دار الندوة له . وكان قصي لا يخالف عن أمره ، ولا يرد عليه شيء صنعه .

ويهلك قصي وتمضى الأيام ، فاذا بنو عبد مناف بن قصي ـ عبد شمس وهاشم والمطلب ونوفل ـ ينفسون على بنى عبد الدار ما بأيديهم من الحجابة واللواء والسقاية والرفادة ويرون أنهم أولى بذلك منهم .

وتتفرق كلمة قريش ، طائفة تنحاز الى بنى عبد مناف ، يرون أنهم أحق به من بنى عبد الدار ، لمكانهم من قومهم ، وطائفة تنحاز الى بنى عبد الدار ، ترى أنه لا ينزع منهم ما كان قصي جعله اليهم .

وأوشك القوم أن يثيروها بينهم حرباً ، ولكنهم تداعوا الى الصلح على أن يعطوا بنى عبد مناف السقاية والرفادة ، وأن تبقى الحجابة واللواء والندوة فى بنى عبد الدار . ففعلوا وتحاجز الناس عن الحرب .

***

فولى السقاية والرفادة هاشم بن عبد مناف دون أخويه : عبد شمس والمطلب ، فلز بها على عبد شمس ، وهو عدله فى السن ، وفاز بها على المطلب ، لأن المطلب كان أصغر منه .

وهلك هاشم بن عبد مناف ، فولى السقاية والرفادة من

بعده ابنه شيبة بن هاشم ، واسمه عبد المطلب [1] ، وهكذا استأثر بنو هاشم بأمر مكة والبيت دون بني عبد شمس .

## - ٣ -

لقد وُلد هاشم وعبد شمس فى بطن ، ولدتهما لعبد مناف زوجه عاتكة موصولة عقب أحدهما بعقب الآخر . وما ان فُصل بين العقبين طبيب الحى بمبضعه حتى كان دم . وما ان كان دم حتى تطيَّر بذلك الأبوان ، فقد أنذرهما العرّافون والكهّان بما سوف يكون بين ابنيهما وأعقابهما من دماء تُراق .

وشبّ الصغيران : هاشم وعبد شمس ، تزيد الأيام فى جاه هاشم وتحط من قدر عبد شمس ، حتى اذا ما استوى هاشم رجلا ، وكانت تلك الفتنة بين قريش ، التى انحاز فيها نفر الى بني عبد الدار وانحاز فيها نفر الى بنى عبد مناف ، والتى انتهت بأن يأخذ بنو عبد مناف شيئا ، وبأن يبقى فى بنى عبد الدار شيء ، كان اجماع قريش على أن يَلى هاشم السقاية والرفادة دون عبد شمس ودون المـُطلب ودون نوفل .

أما أن ينفرد بهذا هاشم دون المطلب ودون نوفل ، فقد كان يكبرهما ، ولا ضير عليهما من ذلك ، وأما أن ينفرد بهذا دون عبد شمس ، وهو توأم له ، فذلك هو الضير .

---

(١) ولد شيبة بالمدينة فخرج المطلب لاحضاره بعد وفاة ابيه ، واردفه خلفه ودخل به مكة فسموه : عبد المطلب .

ولكن هاشماً كان متوسراً وكان عبد شمس متقلاً ، وكان عبد شمس رجل أسفار ، وكان هاشم مقيما ، وكان هاشم ذا جاه ، وكان عبد شمس يفقد هذا الجاه ، لهذا آثره قومه دون عبد شمس .

وما نظن أن ما أصاب هاشم من يسار وما نال من جاه ، ثم ايثاره آخر الأمر بما أوثر به ، ما نظن هذا كله صادف نفسا راضية من عبد شمس..

وكان يسيراً ألا يحقد عبد شمس على أخيه هاشم غناه ، وكان يسيراً على عبد شمس ألا يحقد على أخيه هاشم جاهه ، فهذا وذاك كسب ان لم ينله عبد شمس حيناً فقد يناله حينا آخر ، ولكن غير يسير على عبد شمس ألا يحقد على أخيه هاشم ما آثره به قومه فأفردوه بالرياسة دونه وجعلوه عليه وعليهم ملكا .

ويموت هاشم فلا ترد الأمور الى أخيه عبد شمس ، بل يتلقفها عبد المطلب بن هاشم .

ويموت عبد شمس ويخلفه ابنه أمية ، ليرى الجاه الذى حرمه أبوه فنغص عليه حياته ، فى يد عبد المطلب بن هاشم ، فينغص عليه هو الآخر حياته .

ويلى عبد المطلب أمر قريش فلا ينى جاهداً فى أن يضيف الى الشرف الموروث شرفاً مكسوبا ، يطعم الطعام فيرتضيه الناس ويحبونه ، ويحفر الله زمزم بيديه فيعلو صيته ، ويسوق أبرهة جيوشه لهدم الكعبة ويخرج اليه عبد المطلب يكلمه

فيما جاء له ، ويتلبث الناس فيرون جيوش أبرهة قد حصدها الموت بتدبير السماء ، فيعدون عبد المطلب ميمونا ويزدادون له حباً وبه تعلقا .

وهكذا كتب لهذا البيت الهاشمى أن يمضى قدماً غير متخلف ، كما كتب لهذا البيت العبشمى أن يتخلف ، وباتت قلوب العبشميين على حقد ينمو مع الزمن ، وقلوب الهاشميين على حذر تزيد فيه الاحن .

وما ان بعث الله نبيه محمدا من هذا الفرع النابه — فرع « هاشم » — حتى كان لهذا البيت الهاشمى جاه أبعد وعز أمكن ، وحتى انضاف الى هم بنى عبد شمس هم آخر فعادوا محمدا فيمن عادوا وهم يريدون أن يعادوا بنى هاشم ، وكفروا بمحمد فيمن كفروا به ، وهم يريدون أن يكفروا ببنى هاشم .

لا يدفع هذا أن نفراً من بنى أمية آمنوا بمحمد ، وكانوا على رأس المهاجرين الى الحبشة ، فما تنكر أن ثمة نفوساً صفت لم تعش على هذا الخلاف الجاهلى ، ولكنا لا نستطيع أن تنكر أن ثمة نفوسا لم تصف وبقيت على هذا الخلاف الجاهلى ، وكانت هى التى امتد بها هذا الخلاف ، ثم انتهى بها هذا الخلاف الى أن تؤسس به دولة حملت اسمهم ولم تستطع أن تتجرد عنه .

ويروق لى أن أتركك لأبى جهل بن هاشم يصور لك ذلك بلسانه لتعرف كيف خالف العرب على محمد ومنهم الأمويون ، وأنهم لم يتنكروا لدين وانما تنكروا لسيادة خافوا أن يعلوهم بها الهاشميون .

يحكى ابن هشام عن ابن اسحق أن أبا سفيان وأبا جهل والأخنس بن شريق خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو يصلى من الليل فى بيته ، فباتوا يســتمعون له حتى اذا طلع الفجر تفــرقوا ، فجمعهم الطريق فتلاوموا ، وقال بعضهم لبعض : لا تعودوا ، لو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم فى أنفسهم شيئا ، ثم انصرفوا حتى اذا كانت الليلة الثانية عاد كل رجل منهم الى مجلسه ، فباتوا يستمعون له حتى اذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق . فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أول مرة ، ثم انصرفوا حتى اذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل منهم مجلسه ، فباتوا يستمعون له . حتى اذا دخل الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق ، فقال بعضهم لبعض : لا نبرح حتى نتعاهد ألا نعود . فتعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا .

فلما أصبح الأخنس ، أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أباسفيان فى بيته ، فقال : أخبرنى يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد ؟ فقال : والله لقد سمعت أشــياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشــياء ما عرفت معنــاها ولا ما يراد بها . قال الأخنس : وأنا والذى حلفت به كذلك . ثم خرج الأخنس من عنده حتى أتى أبا جهل فقــال : يا أبا الحكم ، ما رأيك فيما سمعت من محمد ؟ فقال : ماذا ســمعت ؟ تنازعنا نحن وبنــو عبد مناف الشرف ، أطعموا فأطعمنا ، وحملوا فحملنا ، وأعطوا فأعطينا ، حتى اذا ما تجادينا ــ جثــونا ــ على الركب وكنا كفرسى رهان ، قالوا منا نبى يأتيه الوحى من السماء . فمتى

تدرك مثل هذه والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه .

وهكذا يصور لك أبو جهل خلاف المخالفين على محمد من غير الأمويين ، فما بالك بالأمويين ، وكانوا أنداداً للهاشميين وأقرب للرياسة من غيرهم .

ولقد صوّرها لنا أبو سفيان صريحة فى هذا الذى يرويه البلاذرى ، وهو ينقل عن المدائنى . قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعكرمة بن أبى جهل : أقاتلتنى وأنت تعلم أنى رسول الله ؟ قال : لا . وقال لأبى سفيان مثل ذلك . فقال : علمت أنك صدوق لا تكذب وانما قاتلناك لأنك تعلم حالى فى قريش وجئت أمراً لا يبقى معه شرف فقاتلناك حمية وكراهة أن يذهب شرفى .

وهكذا أفصح أبو سفيان عمّا فى نفسه وعما فى نفس قومه . مما يحمله ويحملونه لهذا البيت الهاشمى ، وما أنسيه أبو سفيان وما أنسيه قومه حين أسلموا ، ولكنه اختفى شيئا ليظهر بعد شيئا آخر .

— ٤ —

ولكن هذا البيت العبشمىّ كان بالقياس الى قومه عزيزا ، فحين حفر هاشم أخو عبد شمس بئره « بذّر » فى مكة ليستقى منها الحجيج والناس قال يفتخر :

انبطتُ بذّر بماء قلاس جعلت ماءها بلاغا للناسْ

حفر عبد شمس بئره « الطّوى » ليستقى منها الحجيج والناس ، وقالت سُبيعة ابنته تفتخر :

ان الطّوى اذا ذكرتم ماءها
صَوْب السحاب عذوبةً وصفاء

ومن بعد عبد شمس حفر ابنه أمية بئرا وأسماها « الحفر » ، ولكنه لم يجعلها للناس ولا للحجاج ، بل جعلها لنفسه خالصة ، ليُدلّ بجاهه .

وحين كانت حرب الفجار بين كنانة وبين قيس عَيلان كان قائد كنانة : حرب بن أمية بن عبد شمس ، وكان رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عندها ابن أربع عشرة سنة ، وكان ينبّل فيها على أعمامه ، أى يردّ عليهم نَبل عدوهم اذا رموهم .

وكما كان حرب قائد كنانة ومن والاهم من قريش فى حرب الفجار ، كان كذلك قائد بنى أمية ومن مالأهم فى يوم عكاظ . وفى حرب وأخيه أبى عمرو يقول الشاعر :

اما سألت عن أهل مكة ماجداً
فاسأل أبا عمرو وحرب الفاضلا
أخوان مثل أبيهمـا للمعتفِى
قد أحرزا مجداً قديماً كاملا

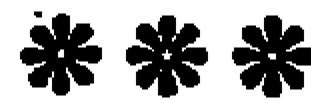
ولكن حرب بن أمية عاش أول أمره نديمـــا لعبد المطلب بن هاشم ، وبقيا على ذلك مدة الى أن أفسدها عليهما يهودى كان فى جوار عبد المطلب . وكان ذلك اليهودى يتسوّق فى أسواق تهامة بماله ، فغاظ ذلك حرباً فألّب عليه فتيانا من قريش ، فعدا عليه رجلان من قريش فقتلاه ، وأصبح عبد المطلب لا يعرف له قاتلا ،فلم يزل يبحث عن أمره حتى عــلم خبره ، فأتى حرب بن أمية فلامه على صنعه وطالب بدم جاره . ولكن حرب بن أمية أجار قاتليه ولم يسلمهما ، وطالبه عبد المطلب بهما فمنعهما عنه . وكان أن تغالظا فى القــول ثم تنافرا وجعــلا بينهما نفيل بن عبد العزّى ، فحكم لعبد المطلب على حرب فى كلام ، أقتطع لك منه بعضه لتعرف مزيداً عن عبد المطلب ، ومزيدا عن حرب ، فكان مما قال نفيل لحرب : أتنافر رجلا هو أطول منك قامة ، وأوسم منك وسامة ، وأعظم منك هامة ، وأكثر منك ولدا ، وأجزل منك صــلة . وانى لأقول هذا وانك لبعيــد الغضب ، رفيع البيت فى العرب ، جليل السريرة ، تحبك العشيرة . وقال نفيل فى ذلك شعرا :

يا حرب ما بلغتْ مَسعاتكم هَتَبَعاً
يَسقى الحجيج وماذا يبلغ الهَتَبَعُ

أبوكما واحد والفرع بينكما
منه الغساس[1] ومنه الناضر اليَنع

بعدها هجر عبد المطلب حربا ، ولم يعد حرب الى منادمة عبد المطلب ، وكان بينهما تباعد . ثم مات حرب مقتولا ، قتلته الجن — فيما يزعمون — وقتلت معه مرداس بن أبى عامر السُّلَمِيّ ، لاحراقهما شجر قرية كانت فى ديار بنى سُليم : تسمى : القُريّة .

ويقال ان نساء قريش كن يبكّينه فى كل مأتم ويقلن : واحرباه .



وهكذا كان حرب بين قومه شجاعا وكريما ، وكان فى الحق منافسا قويا لعبد المطلب ، شأنه معه غير شأن جدّه عبد شمس مع هاشم ، أبى عبد المطلب .

ولكن عبد المطلب كان قد هيأ لنفسه بالذى فعل من حفر زمزم والكشف عنها بعد ما كانت قد طمست ، وكأن الله قد مهّد به ليكون جدّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وليكون كافله وراعيه ، بعد وفاة أبيه عبد الله ، ولينشأ الرسول فى حجره .

ولقد لخّص لنا نفيل فى كلمته هذه التى حكم بها بين عبد المطلب وبين حرب حياتيهما الخاصة وحياتيهما العامة .

---

(1) الغساس : الضعفاء فى آرائهم وعقولهم ، الواحد : غس .

أشار الى ما يتمتع به عبد المطلب من طول القامة ، وهو يعنى الرفعة ، وأشار الى ما يتمتع به عبد المطلب من وسامة ، وهو يعنى أنس الناس به ، وأشار الى ما يتمتع به عبد المطلب من عظم الهامة ، وهو يعنى رجاحة العقل ، وأشار الى ما يتمتع به عبد المطلب من كثرة فى الولد ، وهو يعنى الغلبة ، كل ذلك أشار اليه نفيل يريد أن يميز عبد المطلب عن حرب بشىء خاص .

ثم أشار نفيل الى ما عرف لعبد المطلب من صلة للناس واجزال فى تلك الصلة ، وهو يعنى هذا الشىء العام الذى يصل بين الناس وبين عبد المطلب ويجمعهم عليه .

وحين أشار نفيل الى هذا فى عبد المطلب أشار الى مثله فى حرب ، أشار الى شىء خاص وأشار الى شىء عام .

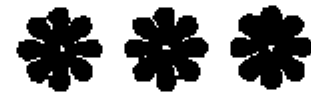
فكان من هذا الشىء الخاص وصفه لحرب بأنه بعيد الغضب ، وهو يعنى أنه جاهلى تفور فى خصومته .

ثم لم يجد نفيل بعد هذا شيئا لحرب تميز به خلقه ، وأضفاه هذا الخلق عليه ، فسكت عن أن يقول شيئا ، وهو حين سكت أراد أن يسلب حربا ما أعطاه لعبد المطلب دون أن يفضح حربا .

وكأنى بنفيل بعد هذا أراد أن يهوّن على حرب ما قد يكون قرّ فى نفسه فعدل عن شخصه الى بيته يقول له : انك رفيع البيت فى العرب ، وما هذه بمنصفة لحرب فى خصومة بينه وبين رجل رفيع البيت هو الآخر .

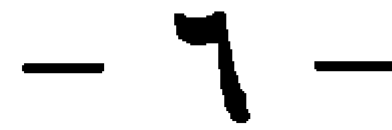
ثم مضى نفيل على هذا الضرب لا يؤذى حربا ، ولكن يريد أن يهدّىء من ثائرته ، حتى اذا ما قال شعره الذى مرّ بك

أعطى ومنع ورفع ووضع ، فاذا عبد المطلب شيء وحربٌ شيء آخر ، حربٌ من الغساس الضعفاء رأيا ، وعبد المطلب من اليثنع البارزين رأيا .



وهكذا لا نستطيع أن ننسى بقول نفيل ، ما كان بين الحيين من منافسة ، وما كان بين الحيين من حرب على الجاه والرياسة ، وما أضمره بنو أمية لبنى هاشم ، وما عرفه بنو هاشم عن بنى أميــة .

فلقد كان بين الحيين شيء — مافى ذلك شك — لم يبعد عنه المتنبئون حين تنبئوا ، ولم يخطئه العرافون حين تعرفوا .



## — ٦ —

ويلد حرب بن أمية : أبا سفيان ــ واسمه صخر ، ويلد نفراً آخرين غير أبى سفيان ، بنين ، هم : الحارث ، وعمرو ، وعمر ، وبنات منهن : أم جميل ، حمالة الحطب .

وسوف نشغل بأبى سفيان طويلا قبل أن نشغل بمعاوية ابنه ، اذ تاريخ الابن صــلة لتاريخ الأب ، خط الأب حروفه الأولى ومضى الابن يخط ســائره ، ولو عاش الأب همَلا كما عاش اخوته ، أو قضى ولم يعقب لقضى على نســل حرب وفقدت الخصــومة بين الحيين : حيٌ هاشم وحيٌ عبد شمس ، أحد طرفيها ، وغابت بمغيب حرب .

غير أنه قدّر لهذه الخصومة أن تتصل ، وقدّر لها أن تتصور صورتها فى أبى سفيان ، وكانت قبله عارضا ليست له صورة متميزة ، وقدّر لها بعد أبى سفيان أن تستحيل من صورة صامتة الى صورة حيّة فى معاوية ، وأن يكون لهذا البيت المغلوب ارث البيت الغالب ، وأن يتأخر بنو هاشم ليتقدم بنو عبد شمس .

وما كان لبنى عبد شمس أن ينتهوا الى هذا لو أنهم انتهوا الى حرب ، ولم يلد حربٌ أبا سفيان ، أو ولده خاملا كما ولد اخوته : الحارث وعمراً وعمر .

لقد عاش أبو سفيان لا ينسى تلك الخصومة ، ورثها غير مصوَّرة وأورثها ابنه مصورة ، عاش قبل أن يسلم ينافس الهاشميين على هذا الشرف الذى حازوه دون أهل بيته ، وقد مرّ بك ما كان على لسانه لرسول الله صلى الله عليه وسلم — وعاش بعد أن أسلم يسعى لهذا البيت يريد أن يكون له دون الهاشميين .

يحكى البلاذُرِىُّ أن أبا سفيان كان على صَدقة نجران ، حين قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : من قام بالأمر ؟ قيل أبو بكر ، فقال : أبو الفَصيل ، انى لأرى الأمر لا يُسكّنه الا الدم .

أرأيت الى أبى سفيان وهو يستمع الى موت الرسول عن أى شىء سأل ، سأل عن الولاية ولم يسأل عن غيرها ، ثم أرأيت اليه حين بلغته ولاية أبى بكر كيف لم يَرْضه وكيف حطّ من

شأنه ورآه دونها . ثم أرأيت اليه حين جعل الدم وسيلته الى ما يُحب ، كيف بلغ هذا الأمر من نفسه ، وأنه لن يهدأ دونه ، لا يعنيه أن تكون فتنة ولا يعنيه أن يكون دم .

ويحكون عنه أنهم سمعوه وهو يقــول ، مخرجَه من عند عثمان وهو مكفوف : تلقّفوها يا بنى أمية تلقف الكرة ، فما الأمر على ما تقولون .

كما حكوا عنه مثل ذلك حين قُبض النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ أرويه كما رواه البــلاذرى ، أرويه لا أبغى تجريح أبى سفيان فى دينه ، ففى الذى رووه هذا التجريح ، وانما أبغى هذا الجانب السياسى من قوله الذى يدل على طموحه للسيادة وانتزاعها من أيدى الهاشميين ، فقد رووا له أنه قال : تلقفوها الآن تلقف الكرة لا من جنة ولا نار .

والشق الأول من حديث أبى سفيان ليس غريبا عليه بعد الذى رُوِى له ، ولم يكن بعيدا عما رُوى عندها .

ولا أنفى عنه الشق الثانى ولا أثبته ، ولكنى أُؤوله بأنه لون من ألوان التشــدد فى القول ، ولون من ألوان الايمــان بالفكرة .

وهو بهذا قد أذكى فى ابنه شيئا ، لو لم يُذكِه لعاش معاوية لا علك تلك الأسباب التى دخل بها ، ولمَا وجــد ما يختلف به على علىّ بن أبى طالب بعد مقتل عثمان ، وما اتخذه ذريعة لأن يناهض بها عليا .

أقول لو لم يلقن معاوية الخصومة عن أبيه لكان مع مقتل

عثمان نفرا من المسلمين يرى برأيهم ، ولكنه أفاد من تلك الخصومة فتزعّم بها حيّة ، واذا الأمر بينه وبين عليّ ما بين هاشمي وعبشمي ، واذا الدولة له دون عليّ .

فأنت ترى أن أبا سفيان هو واسطة ذلك العقد الأموى ، أخذ من السلف ليعطى الخلف ، ووصل حبل الأبناء بحبل الآباء ، ولولاه ما انبسطت الأسباب لمعاوية ليتزعم حزبه ثم ليؤسس دولة .

لهذا كان الحديث عن أبى سفيان حديثا لا غنى عنه ، لا تحيّز فيه ولكن يجب فيه الاستيعاب .

ثم ان حياة الأب قد اتصلت بحياة الابن فترة طويلة أملى فيها الأب على الابن ، واستملى فيها الابن من الأب . لهذا لن يكون ما يذكر عن أبى سفيان خروجا عن التاريخ لمعاوية ، بل هو بعضه .

— ٧ —

وقبل عام الفيل بعشر سنين كان مولد أبى سفيان : صخر بن حرب ، أبوه حرب ، وقد مر بك عنه شيء . وأمه صفية بنت حزن بن بجير ، من بنى عامر بن صعصعة . وهى عمة لاثنتين : ميمونة أم المؤمنين ، وأم الفضل بنت الحارث بن حزن ؛ أم بنى العباس بن عبد المطلب .

وكان لأبى سفيان من الولد :

حنظلة ، وبه كان يكنى . ولا عقب لحنظلة ، قتله على بن أبى طالب يوم بدر ، فلما قتل أبو سفيان يوم أحد حنظلة بن أبى عامر قال : حنظلة بحنظلة .

* وأم حبيبة : واسمها رملة ، تزوجها عبيد الله بن جحش ، فولدت له حبيبة فكنيت بها .

وقد هاجرت الى الحبشة مع زوجها الهجرة الأولى . ومات عنها عبيد الله فى أرض الحبشة ، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرو بن أمية الضمرى ، أحد بنى كنانة ، فزوجه اياها . وكان الذى أنكحه خالد بن سعيد ، أمره النجاشى ، وأصدق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعمائة دينار .

* وأميمة ، تزوجها حويطب بن عبد العزى ، من بنى عامر ابن لؤى ، فولدت له أبا سفيان بن حويطب . ثم تزوجها بعده صفوان بن أمية بن خلف الجمحى . فولدت له عبد الرحمن بن صفوان ، ثم المغيرة بن شعبة .

وأم هؤلاء الثلاثة ، حنظلة ورملة وأميمة : صفية بنت أبى العاص بن أمية بن عبد شمس .

* ويزيد بن أبى سفيان . أمه : زينب بنت نوفل ، وجدها علقمة الذى يقال له : جذل الطعان . وقد ولاه — أعنى يزيد — أبو بكر الصديق ربع أجناد الشام . ومات يزيد فى زمن عمر بن الخطاب .

* ومحمد بن أبى سفيان ، وهو القائل :

أؤمل هندا أن يموت ابنُ عامر
ورملة يوما أن يطلّقها عمرو

يعنى : هند بنت معاوية بن أبى سـفيان ، وكان زوجها عبد الله بن عامر بن كُريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس ، كما يعنى : رملة بنت معاوية ، أخت هند ، وكان زوجها عمرو ابن عثمان بن عفان .

* وعنبسة بن أبى سفيان . وأمه وأم محمد : عاملة بنت أبى أُزيهر من الأزد .

* وعمـرو بن أبى سفيان . أُسر يوم بدر . فقيل لأبى سفيان : ألا تَفدى عمرا ؟ فقال : قُتـل حنظلة وأفدى عمرا ، فأصاب بمالى وولدى ، لا أفعل ، ولكن أنتظر حتى أُصيب منهم رجلا فأفديه به . فأصاب سعد بن النعمان بن أكال ، أحد بنى عمرو بن عوف ، جاء مُعتمرا ، فلما قضى عَرفة صَدر ، وكان معه المنذر بن عمرو ، فطلبهما أبو سفيان فأدرك سعداً فأسره ، وفاته المنذر ، ففادَوْه سعدا بابنه عمرو . وليس لعمرو هـذا عقب .

* وهند بنت أبى سفيان . تزوجها الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب ، فولدت له بنى الحارث : عبـد الله ، ومحمدا ، وعبد الرحمن ، وربيعة .

* وصخرة بنت أبى سفيان . تزوجها سعد بن الأخنث بن شريق الثقفى ، وهو الذى قال فيه النبى صلى الله عليه وسلم : أبعده الله فانه كان يُبغض قريشا . وولدت صخرة لسعد أولادا

منهم : أبو بكر بن سعد ، الذى كان يروى عن خالته أم حبيبة .

وأم هؤلاء : عمرو وهند وصخرة : صفية بنت أبى عمرو ابن أمية بن عبد شمس .

* وميمونة بنت أبى سفيان . تزوجها أبو مرة بن عروة ابن مسعود ، فولدت له ليلى بنت أبى مرة ، فتزوجها الحسين بن على ، فأولدها علىّ بن الحسين الأكبر .

وأم ميمونة هذه : لبابة بنت أبى العاص بن أمية .

* ورملة بنت أبى سفيان ، تزوجها محمد بن أبى حذيفة ابن عتبة بن ربيعة ، فقتل عنها يوم اليمامة ، فخلف عليها سعيد ابن عثمان : فولدت له محمدا ، ثم خلف عليها أيضا عمرو الأشدق بن سعيد بن العاص .

وأم رملة هذه من بنى الحارث بن عبد مناف .

* ومعاوية بن أبى سفيان . وسيأتى الحديث عنه .

* وجويرية — تزوجها السائب بن أبى حبيش . ثم خلف عليها عبد الرحمن بن الحارث بن أمية الأصغر بن عبد شمس . وما ولدت لهذا ولا لذاك .

* وأم الحكم — تزوجها عبد الله بن عثمان بن عبد الله بن ربيعة الثقفى . فولدت له : عبد الرحمن بن عبد الله ، الذى يقال له : ابن الحكم .

* وعتبة بن أبى سفيان — وكان يضعف . شهد مع عائشة يوم الجمل ثم فر ، فأجاره عصمة بن أبير ، من تيم

الرباب ، ثم أتى به المدينة . وفي ذلك يقول جرير :

وفي ابن أُسَيد والرماح شوارعٌ
لآل أبي العاص وفاءٌ مُشَهَّرا
ولابنُ أبي سفيانَ عتبة بعد ما
رأى الموت قد أنحى عليه فعسكرا

وفي فرار عتبة يقول عبد الرحمن بن الحكم :

لعمري والأمور لها دَواعٍ لقد أبعدتَ يا عتب الفرارا

ولحق عتبة أخاه معاوية بالشام ، فلم يزل معه . وولاه معاوية الطائف وعَزل عنبسة بن أبي سفيان . فقال عنبسة :

كنّا لصخر صالحاً ذاتُ بيننا
جميعاً فأمست فرّقت بيننا هند .

يعني : هند بنت ربيعة بن عبد شمس ، أم معاوية وجويرية وأم الحكم وعتبة .

***

نذكر ولد ابي سفيان ، اخوة معاوية ، على هذا التفصيل ، لتعرف لمن أصهر الذكور وفيمن دخلت الاناث ، وولد هؤلاء وهؤلاء ، لما نعرف للعشائر حين يكثر عددها ، وحين يلتف حولها أصهار وأنسباء ، وحين يكون هؤلاء الأصهار وأولئك الأنسباء ذوي عدد وذوي جاه وذوي قوة .

ولا أدري أقصد أبو سفيان الى هذه حين تزوج فأكثر ، وحين ولد فأكثر ، أم أنها كانت سنة قومه وهو فيهم فلم يتخلف

عنهم ووفقه الله فيما فعل . وسواء أكانت هـذه أم تلك فلقد كسب بها أبو سفيان شيئا أضاف به سببا الى الأسباب التى مهد بها لمعاوية .

— ٨ —

وكما حدثناك عن أبى سفيان ــ أبى معاوية ــ شيئا ، نريد أن نحدثك عن هند ــ أم معاوية ــ شيئا .

أما عن نسبها فهى هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ابن عبد مناف .

وكانت قبل أن يَبنى بها أبو سفيان عند الفاكه بن المُغيرة ابن عبد الله بن عمر بن مخزوم .

ويحكون أن الفاكه ، هذا كان من فتيان قريش ، وكان له بيت للضيافة بارزاً يغشـاه الناس من غير اذن . فخلا البيت ذات يوم فاضطجع هو وهند فيـه ، ثم نهض لبعض حاجته ، وأقبل رجل ممن كانوا يغشون البيت فوَلجه ، فلما رأى هندا رجع هاربا ، وأبصره الفاكه ، فأقبل اليها فركلها برجله وقال : مَن هذا الذى خرج من عندك ؟ قالت ما رأيت أحدا ولا انتبهت حتى أنبهتنى . فقال لها : ارجعى الى أمك . وتكلم الناس فيها . وقال لها أبوها : يا بنية ، ان الناس قد أكثروا فيـك فأنبئينى بنبئك فان يكن الرجل عليك صادقا دَسست عليه من يقتله فتنقطع عنك المقالة ، وان يكون كاذبا حاكمته الى بعض كهان اليمن ، فقالت : لا والله ما هو علىّ بصادق . فقال له : يا فاكه ،

انك قد رميت ابنتي بأمر عظيم ، فحاكمنني الى بعض كهان اليمن . فخرج الفاكه فى جماعة من بنى مخزوم ، وخرج عتبة فى جماعة من عبد مناف ، ومعهم هند ونسوة . فلما شارفوا البلاد وقالوا : غداً نرد على الرجل ، تنكّرت حالُ هند . فقال لها عتبة : انى أرى ما حلّ بك من تنكّر الحال ، وما ذاك الا لمكروه عندك . قالت : لا والله يا أبتاه ماذاك لمكروه ، ولكنى أعرف أنكم تأتون بشراً يخطىء ويصيب ، ولا آمنة أن يسمنى ميسماً يكون علىّ سُبة . فقال لها : انى سوف أختبره .

فصفّر بفرسه حتى أدلى — أى أخرج جُردانه ليبول — ثم أدخل فى احليله حبّة بُر وأوكأ عليها بسَير ، فلما أصبحوا قدموا على الرجل فأكرمهم ونحر لهم ، فلما قعدوا قال له عتبة : جئناك فى أمر وقد خبأت لك خبئا أختبرك به فانظر ما هو ؟ فقال ثمرة فى كمرة . قال : انى أريد أبين من هذا : قال حبة بُر فى احليل مُهر . قال : صدقت : انظر فى أمر هؤلاء النسوة . فجعل يدنو من احداهن فيضرب بيده على كتفها ويقول : انهضى ، حتى دنا من هند فقال لها : انهضى غير زانية ، ولتلدن ملكا يقال له معاوية .

فنهض اليها الفاكه فأخذ بيدها فنثرت يدها من يده وقالت : اليك عنى ، فوالله انى لأحرص أن يكون ذلك من غيرك .

ثم خلف على « هند » حفص بن المغيرة . ثم مات حفص[1]

---

(١) هذه رواية ابن حبيب فى المحبر . وأما البلاذرى فى أنساب الأشراف — فانه يجعل حفص بن المغيرة زوجاً لهند قبل الفاكه .

ثم — تقدم لخطبتها رجلان أحدهما أبو سفيان ، والآخر سهيل بن عمرو بن عبد شمس . فأخبرها أبوها بذلك وقال : خطبك من قومك كفئان كريمان . فقالت : صفهما لى . فقال : أحدهما سهيل بن عمرو ، وهو موثر سخىٌّ سيِّد مفوَّض يحكم فى ماله . والآخر : أبو سفيان بن حرب ، وهو شريف سيد حازم .

قالت : الحازم أحبهما الى . فتزوجها أبو سفيان .

ويزيد أبو الفرج الأصفهانى فى كتابه الأغانى على هذا شيئا ، فيذكر أن مسافر بن أبى عمرو بن أمية ، وكان من أكثر فتيان قريش جمالا وشعرا وسخاء ، عَشق هند بنت عُتبة وعشقته ، ولما شاع خبرهما وخافت هند عليه أمرته بالخروج ، فخرج عنها حتى أتى الحيرة ، فأتى عمرو بن هند فكان ينادمه . وأقبل أبو سفيان الى الحيرة فى بعض ما كان يأتيها ، فلقى مسافرا ، فسأله مسافر عن حال قريش والناس ، فأخبره وقال له فيما قال : وتزوجت هند بنت عتبة . فدخل مسافراً من ذلك ما اعتل معه ، حتى استسقى بطنه ولم ينتفع بحياته .

ولقد بقيت هند على شركها ، لم تسلم حتى أسلم زوجها يوم الفتح ، وكانت من قبل ذلك حرباً على المسلمين تؤلِّب عليهم .

***

يحكي ابن اسحق أن قريشا حين رأت أن أصحاب محمد الذين هاجروا الى الحبشة نزلوا بلدا أصابوا به أمنا وقرارا ،

وأن النجاشي قد منع من لجأ اليه منهم ، وأن عمر قد أسلم فكان هو وحمزة بن عبد المطلب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وأن الاسلام جعل يفشو فى القبائل ، اجتمعوا وائتمروا بينهم أن يكتبوا كتابا يتعاقدون فيه على بنى هاشم وبنى عبد المطلب ، على ألا يُنكحوا اليهم ولا يَنكحوا منهم ، ولا يبيعوهم شيئا ولا يبتاعوا منهم . فلما اجتمعوا لذلك كتبوه فى صحيفة ، ثم تعاهدوا وقد اتفقوا على ذلك ، ثم علقوا الصحيفة فى جوف الكعبة .

فلما فعلت ذلك قريش انحازت بنو هاشم وبنو عبد المطلب الى أبى طالب بن عبد المطلب فى شعبه واجتمعوا اليه ، وخرج من بنى هاشم أبو لهب عبد العزى بن عبد المطلب الى قريش وظاهرهم .

ثم ان أبا لهب لقى هند بنت عتبة ، حين فارق قومه وظاهر عليهم قريشا ، فقال : يا بنت عتبة : هلا نصرت اللات والعزى وفارقت من فارقهما وظاهر عليهما ؟ قالت : نعم . فقال : فجزاك الله خيرا .

فها أنت ترى أن هندا كانت ممن يُعتَدُّ بهن من النساء فى مثل هذا العداء وأنها كانت قوة فيه . غير أنها على هذا كانت خصما نبيلة ، لا تخاصم الناس على خلافهم اياها فى العقيدة ، ولا تنس قرابتها حين ينسون هم قرابتهم .

يحكون أنها عرضت لزينب بنت رسول الله — صلى الله عليه وسلم — حين أخذت تتجهز لتلحق بأبيها . تقول زينب :

بينا أنا أتجهز بمكة للحوق بأبى لقيتنى هند بنت عتبة ، فقالت : يا بنت محمد ، ألم يبلغنى أنك تريدين اللحوق بأبيك ؟ قالت زينب : فقلت : ما أردت ذلك. فقالت : أى ابنة عمى ، لاتفعلى ، ان كانت لك حاجة بمتاع مما يرفق بك فى سفرك أو بما تتبلغين به الى أبيك ، فان عندى حاجتك فلا تضطنى منى — أى لا تستحى — فانه لا يدخل بين النساء ما بين الرجال . فقالت زينب : والله ما أراها قالت ذلك الا لتفعل ، ولكنى خفتها ، فأنكرت أن أكون أريد ذلك ، وتجهزت .

فها أنت ترى هندا لم تسفه فى ايذاء أتباع محمد اسفاف غيرها . وسيمر بك بعد قليل ماذا فعل بزينب حين بدأت هجرتها ، وماذا أصابها على يد عشيرتها .

وحين أصيبت هند بأبيها عتبة وأخيها الوليد بن عتبة يوم بدر انطلق لسانها الشاعر يبكيهما ، فذكر لنا الرواة من ذلك جملة ، نجتزىء منها بقولها :

لله عينا مَن رأى ... هُلكا كهُلك رجاليَه
يارُبَّ باكٍ لى غدا ... فى النائبات وباكيه
كم غادرُوا يومَ القَليب غداةَ تلك الواعيه (١)
من كلّ غيث فى السنين اذا الكواكبُ خاويَة (٢)
قد كنت أحذر ما أرى ... فاليَوم حقَّ حِذاريه
يا رُبَّ قائلة غدا ... يا ويح أم معاويه

---

(١) الواعية : الصراخ .
(٢) أى : لا مطر .

وعلى هذا النحو من القول العف الباكى جرى شعر هند ، لا اسفاف ولا افحاش ولا اقذاع ، ومن فى مثل موقفها لا يملك أن يَعف عن أن يسف ويتفحش .

وفى غزوة أحد حملها معه زوجها أبو سفيان ، لم يفعل ذلك وحده أبو سفيان انما فعله القرشيون الخارجون معه الى الحرب ، التماس الحفيظة وألا يفروا .

غير أنهم يحكون أن هند بنت عتبة كانت كلما مرت بوَحشى [1] أو مر بها وحشى قالت : ويها [2] أبا دَسِمة أشف واستشف — وكان وحشى يكنى : أبا دسمة .

ويحكون أنه لما التقى الناس ودنا بعضهم من بعض قامت هند بنت عتبة فى النسوة اللاتى معها ، وأخذن الدفوف يضربن بها خلف الرجال ويحرضنهم وكانت هند تقول فيما تقول :

ويهًا بنى عبد الدار ويهًا حُماة الأدبار
ضربًا بكُل بتَّار

وتقول :

ان تقبلوا نعانق ونفرش النمارق
أو تدبروا نفارق فراق غير وامق

وما نرى عليها فى ذلك — ان صح — من حرج ، فتلك

(١) وحشى : غلام حبشى كان لجبير بن مطعم ، يقذف بحربة له قذف الحبشة قلما يخطىء بها . قال له جبير يوم احد : اخرج مع الناس ، فان انت قتلت حمزة عم محمد بعمى طعيمة بن عدى فانت عتيق .
(٢) ويها : كلمة تحريض .

حرب ، وهي فيها موتورة ، وما نستطيع أن نجرد النفوس مهما صفت من أن تضطغن ، ولقد اضطغنت هند ، ولكنها كانت تبغى جزاء هذا الاضطغان ، دون أن تسرف .

وحين اقتتل الناس كاد أن يصيب هنداً السيف فتكون بين القتيلات ، فلقد مر بها أبو دجانة والسيف في يده ، حمله على مفرقها ثم عدل عنها .

ويفسر لنا أبو دجانة حمله السيف على مفرقها ثم عدوله عن ذلك حين يقول : رأيت انسانا يخمش الناس خمشا شديدا فصمدت له ، فلما حملت عليه السيف ولول ، فاذا امرأة ، فأكرمت سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أضرب به امرأة . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أعطاه سيفه يوم أحد .

ورئيت هند مع صواحبها ، حين كان النصر للمسلمين أول الأمر ، مشمرات ، هوارب ، رآها الزبير وهذه كلمته : والله لقد رأيتنى أنظر الى خدم هند بنت عتبة وصواحبها مشمرات هوارب ما دون أخذهن قليل ولا كثير ، اذ مالت الرماة الى العسكر حين كشفنا القوم وخلفوا ظهورنا للخيل فأتينا من خلفنا .

وما ان أوقع الكفار بالمسلمين حتى وقعت هند بنت عتبة والنسوة اللاتى معها يمثلن بالقتلى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ويزيدون فيما يحكونَ فيقولون : ان هــنداً اتخذت من آذان الرجال وأنفهم خَدما [1] وقــلائد ، وأعطت خَدمهــا وقلائدها وقرطتها وحشــياً لقتله حمزة ، ثم بَقَرَت عن كبد حمزة ، فلاكتها [2] فلم تستطع أن تسـيغها فلفظتها ، ثم علت صخرة مشرفة فصرخت بأعلى صوتها فقالت :

نحــن جزينــاكم بيــوم بدر
الحربُ بعد الحرب ذات سُعْر
ما كان عن عُتبة لى من صَبر
ولا أخي وعمّــه وبــكرى
شفيتُ نفسى وقضيت نَذرى
شفيتَ وحشىُّ غليلَ صدرى
فشُكر وحشىٍّ علىَّ عمرى
حتى تَرَمَّ أعظمى فى قبرى

وأكاد أتهم الرواة فى هذا الذى زادوه من قســوة يحملها قلب هند ، فأول أمرها لا يدل على آخره ، وحِلْم أبيهــا — وسيأتيك شىء عنه — لا يخلّف هذا الطيش ، وقدر هند فى قومها وبين عشيرتها — وقد عرفته — يكاد يأبى عليها هــذا التدنى .

وما تنكر على هند أنها كانت واجدة وجدا شــديدا على

---

(1) الخدم : جمع خدمة ، وهى الخلخال .
(2) لاكتها : مضغتها .

فقدها أبا وأخا وعما ، وأنها كانت تجد نفسها أعظم من الخنساء مصيبة .

يحكى أبو الفرج : لما كانت وقعة بدر قتل فيها عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة ، فأقبلت هند بنت عتبة ترثيهم ، وبلغها تسويم[1] الخنساء هودجها فى الموسم ومعاظمتها العرب بمصيبتها بأبيها عمرو بن الشريد وأخويها صخر ومعاوية ، وان العرب قد عرفت لها بعض ذلك ، فلما أصيبت بما أصيبت به وبلغها ذلك ، قالت : أنا أعظم من الخنساء ، وأمرت بهودجها فسوّم براية ، وشهدت الموسم بعكاظ ، فقالت : اقرنوا جملى بجمل الخنساء . ففعلوا فلما دنت منها قالت لها الخنساء : من أنت يا أخية ؟ قالت : أنا هند بنت عتبة ، أعظم العرب مصيبة ، وقد بلغنى أنك تعاظمين العرب بمصيبتك ، فبم تعاظمينهم ؟ فقالت الخنساء : بعمرو بن الشريد وصخر ومعاوية ، ابنى عمرو ، وبم تعاظمينهم أنت ؟ قالت : بأبى عتبة بن ربيعة وعمى شيبة بن ربيعة ، وأخى الوليد . قالت الخنساء : أو سواء هم عندك ؟ ثم أنشدت تقول :

أبكى أبى عمرا بعين غزيرة
قليل اذا نام الخلى هجودها

---

(١) سوم الشىء : جعل له علامة يعرف بها ويتميز .

الى أن قالت :

فذلك يا هند الرزية فاعلمى
ونيران حرب حين شب وقودها

فقالت هند تجيبها :

أبكى عـَميد الأبطحين كليهما
وحاميهما من كل باغ يريدها
أبى عتبة الخيرات ويحك فاعلمى
وشيبة والحامى الذّمار وليدها
أولئك آل المجد من آل غالب
وفى العز منها حين يـَنمى عديدها

أرأيت الى هند كيف كانت تـُعظم مصيبتها ، ثم أرأيت اليها كيف كانت تراها أعظم مصيبة فى العرب . ومن عـَظم الخـَطب فى نفسه عز عليه الكثير من البصـَر والروية والتدبر ، أضم هذا الى ما سُقته قبل من الدفاع عن هند ، فمن ملك أن يجد ويهتم لم يملك أن يتدبر ويترَوّى .

غير أنى أنكر عليها أن يجـُرها هذا الوجد الى ما يروونه عنها من اسفاف فى التمثيل ، ولتعلم كيف كانت هند عزيزة فى خصومتها تصمد لشـدائدها ولا تستسلم مع المستسـلمين . استمع الى ما يروى لها مع زوجها أبى سـفيان حين رجع الى قومه يوم الفتح فصرخ بأعلى صوته : يا معشر قريش ، هـذا محمد وقد جاءكم فيما لا قبل لكم به ، فمن دخل دار أبى سفيان فهو آمن .

فقامت اليه هند فأخذت بشاربه وقالت : اقتلوا الحميت الدسم الأحمس[1] ، قبح من طليعة قوم .

فقال أبو سفيان : ويلكم ، لا تغرنكم هذه من أنفسكم ، فانه قد جاءكم مالا قبل لكم به .

لقد كانت هند لا شك أشد حفاظا لكفرها من أبى سفيان ، تعرفه دينا يملأ عليها قلبها فعادت محمدا من أجله ، ويعرفه أبو سفيان وسيلة من وسائل السيادة على العرب فخاف محمدا على هذه السيادة ، ولم يخفه على ذلك الدين ، من أجل ذلك نزل عن دين ليأخذ دنيا ، يدلك على هذا مارواه البلاذرى ، قال : أقبل أبو سفيان من الشام ومعه هند ومعاوية على حمار ، فلما دنوا من مكة لقيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو سفيان لمعاوية : انزل يركب محمد . فقالت هند : أينزل ابنى لهذا الصابىء . قال : نعم .

وهكذا كانت هند شديدة فى شركها حريصة على ما تدين به ، ترى غيره نكرا وترى الداخل عليها فى ذلك غير جدير بتقديرها . هذا على الرغم من أن لها أخا سبق الى الاسلام هو أبو حذيفة ، وكان الرابع والأربعين ، أى بعد ثلاثة وأربعين أسلموا قبله ، وعلى الرغم من أن أباها عتبة كان أقرب الى الاسلام منه الى الشرك ، وكان رجل سلم ورجل دعة . ولكن

---

(١) الحميت : زق السمن ، والدسم : الكثير الودك ، والأحمس : الشديد الشحم تشبهه بالزق لسمنه وضخامته .

هندا كانت شيئا وكان أبوها شيئا آخر . وما ينفصل الأبناء عن الآباء فى طباعهم أو بعضها أو كلها الا حين يكتب لهم وجود مستقل قد يكون تلوينا لموروث وقد يكون خروجا عن هـذا الموروث . وقد عرفت هندا مشركة ، فلتعرف أباها فى شركه ، لتوازن بين حال وحال ، ولتعـرف فيم خالفت هنـد أباها ، ولتعرف أثر هذا كله على ابنها معاوية .

— ٩ —

لقـد كان أبوها — أبو الوليـد عتبة بن ربيعة — من المطعمين من قريش الذين يطعمون الحاج فى كل موسم . وكان أحد أشراف قريش الذين مشوا الى أبى طالب يطلبون اليه أن يكف محمدا عن دعوته ، أو أن يتخلى بينهم وبينه .

وكان هو الذى اقترح على قومه أن يقوم الى محمد فيكلمه ويعرض عليه أمورا لعله يقبل بعضها فيعطيه أيها شاء ويكفه عنهم . وحين رضى قومه بما سـألهم اياه قام حتى جلس الى رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فقال : يابن أخى ، انك منا حيث قد علمت من السطة — الشرف — فى العشيرة ، والمكان فى النسب ، وانك قد أتيت قومك بأمر عظيم ، فرقت به جماعتهم ، وسفهت به أحلامهم ، ورميت به آلهتهم ودينهم ، وكفرت به من مضى من آبائهم ، فاسمع منى أعرض عليك أمورا تنظر فيها ، لعلك تقبل منها بعضها . فقال له رسول الله — صلى

الله عليه وسلم — : قل يا أبا الوليد . فقال : يابن أخي ، ان كنت انما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا ، وان كنت تريد به شرفا سودناك علينا حتى لا نقطع أمرا دونك . وان كنت تريد به ملكا ملكناك علينا ، وان كان هذا الذى يأتيك رئياً — ما يتراءى للانسان من الجن — تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب وبذلنا فيه أموالنا حتى تبرئك منه ، فانه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه .

حتى اذا فرغ عتبة ، ورسول الله — صلى الله عليه وسلم — يستمع منه ، قال : أوقد فرغت يا أبا الوليد ؟ قال : نعم . قال : فأسمع منى . ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تلاوة سورة « حم » فلما سمعها منه عتبة أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمدا عليهما يتسمع منه . حتى اذا ما انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السجدة سجد ثم قال : قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت ، فأنت وذاك .

فقام عتبة الى أصحابه فقال بعضهم لبعض : نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذى ذهب به . فلما جلس اليهم قالوا : ما وراءك يا أبا الوليد ؟ قال : ورائى أنى قد سمعت قولا والله ما سمعت مثله قط ، والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة يا معشر قريش : أطيعونى واجعلوها بى وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فاعتزلوه ، فوالله ليكونن لقوله الذى سمعت منه نبأ عظيم ، فان تصبه العرب فقد لقيتموه

بغيركم ، وان يظهر على العرب فملـكه ملككم وعزه عزكم . وكنتم أسعد النـاس به . قالوا : سـحرك والله يا أبا الوليد بلسانه . قال : هذا رأيى فيه فاصنعوا ما بدا لكم .

وعتبة بن ربيعة هو الذى أخذته برسول الله شفقة حين لقى من سفهاء ثقيف ما لقى ، وألجئوه الى بستان لعتبة وأخيه شيبة .

فتحركت فى عتبة وشيبة لرسـول الله — صلى الله عليـه وسلم — صلة القرابة ، فبعثا له مع غلام لهما قطفا من العنب .

ولكنه على هذا كان من الخارجين مع المشركين الى غزوة بدر الكبرى ، خرج اليها هو وأخوه شيبة .

وحين رآه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فى القوم على جمل له أحمر ، قال : ان يكن فى أحد من القوم خير ففى صاحب الجمل الأحمر ، ان يطيعوه يرشدوا .

وهو الذى قام فى قومه يوم بدر خطيبا ، قبـل أن تكون حرب ، وقال : يا معشر قريش ، انكم والله ما تصنعون بأن تلقوا محمدا وأصحابه شيئا ، والله لئن أصبتموه لا يزال الرجل ينظر فى وجه رجل يكره النظر اليه قتل ابن عمه أو ابن خاله أو رجلا من عشيرته ، فارجعوا وخلوا بين محمد وبين سائر العرب ، فان أصـابوه فذاك الذى أردتم ، وان كان غـير ذلك ألفاكم ولم تعرضوا منه ما تريدون .

وكاد الناس أن يرجعوا لولا أن أثارهم أبو جهل .

ولقد دخل عتبة الحرب مرغما حتى لا يقال : جبن . وخرج الى المبارزة بين أخيه شـيبة وابنه الوليد ، وخرج اليـه من

صفوف المسلمين عُبيدة بن الحارث وعلى وحمزة ، فأما حمزة فلم يُمهل شيبة أن قتله ، وأما على فلم يمهل الوليد أن قتله ، واختلف عبيدة وعتبة بينهما ضربتين كلاهما جرح صاحبه جراحة لم يقم منها ، وكر حمزة وعلى بأسيافهما على عتبة فأجهزا عليه واحتملا صاحبهما عبيدة بن الحارث .

وحين انتهت الحرب أُخذ عتبة فسحب الى القليب نظر رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فى وجه أبى حذيفة بن عتبة . فاذا هو كئيب قد تغير لونه . فقال : يا أبا حذيفة ، لعلك قد دخلك فى شأن أبيك شىء . فقال : لا والله يا رسول الله ، ما شككت فى أبى ولا فى مصرعه ، ولكننى كنت أعرف من أبى رأيا وحلما وفضلا ، فكنت أرجو أن يهديه ذلك الى الاسلام ، فلما رأيت ما أصابه ذكرت ما مات عليه من الكفر بعد الذى كنت أرجو له ، أحزننى ذلك .

وهكذا أعجل القتل عتبة عن أن يعيش فى ظل الاسلام عُمرا ، وأن يكون مع المقتولين أولا على شركهم . وما نشك فى أنه لو امتد به العمر لكان له شأن فى الاسلام ، ومع المسلمين مسلما ، وما نشك فى أنه لم يُسرع الى الاسلام لتلك النُعرة التى دخلت الى رءوس نفر من كبار رجال قريش فانصرفوا بها عن الاسلام وقلوبهم معه ، منهم من يملك أن يقول الكلمة المُنصفة مثل عتبة ، ومنهم من لم يملكها . وما قال عتبة لقومه يدل على باطنه ، ويدل على أنه كان يمهّد لاعلان هذا الباطن ، لولا أن عاجله القتل .

هذا هو حديث عتبة ، وهو حديث حال قتل صاحبه دون أن يطول ويمتد ، ودون أن يكتب له شيء في سجل المسلمين .

وكما فرغنا من صفحة هند في اشراكها وصفحة أبيها الذي مات مشركا ، نحب أن نعرض صفحة أبي سفيان قبل أن يسلم ، كما فرغنا من حديث هند قبل أن تسلم ، لنفرغ من هذا الشق الأول من حياتيهما — أعني حياة الوالدين .

## — ١٠ —

ولقد مر بك شيء من هذا الذي أريد أن أجمعه هنا لك عن حياة أبي سفيان في جاهليته ، مرّ بك مجتزءا ليقوم مقام الشاهد على دعوى بعينها . ولكن حديث الرجل في تلك الحياة الجاهلية أمدّ من هذا الذي ذُكر ، فالذي ذكر يمس مكان الشرك من نفس أبي سفيان ، ويمس صلة هذا الشرك بدُنيا أبي سفيان ، ويمس ما بين دنيا أبي سفيان وهذا الدين الجديد .

فهو لهذا كان شيئا لا يمثل الا جزءا من حياة الرجل ، يبدو قليلا في كمّه ولكنه كثيرا في جوهره ، ولقد كانت حياة هذا الرجل كلها هي التي أملت تلك الخلاصة .

من أجل ذلك كان علينا أن نعرف حياة الرجل كلها لنعرف كيف أملت تلك الخلاصة ، ولنربط ما بين تلك المقدمات التي أوحت بتلك النتيجة .

ولقد قدمنا شيئا عن نسب الرجل فعلمت من هو ، وقدمنا لك شيئا عن نسله ، فعلمت لمن أصهر ومن أنجب .

ثم هو لم يكن نبيلا بنسبه عزيزا بمن أصهر اليهم ، ملحوظا بمن أنجب فحسب ، فكثير من الناس يجيئون الى الوجود مجيء أبى سفيان ثم لا يكون لهم شيء فيخملوا ، وكثير من الناس يصهرون الى بيوتات رفيعة ثم يمضون عن غير شيء فينسوا ، وكثير من الناس ينجبون فوق ما ينجب أبو سفيان ولكنهم يذهبون دون أن يمدوا بينهم وبين الأبناء حبلا للمجد موصولا فيمضى الأبناء كما يمضى الآباء لا يعرف التاريخ عنهم شيئا ولا يذكر لهم كلمة .

ولكن أبا سفيان ورث فزاد ، وأصهر فضم شيئا الى شيء ، وأنجب فوصل شيئا بشيء .

كان منذ دبَّ على أرض الجزيرة العربية طَّلعة الى ما يؤثل به لنفسه ، شأن البادين الذين ضمتهم حياة البادية ، حين لم تكن هناك أمة متكاملة يحس الفرد أن وجوده لها ، وأنه حاطب فى حبلها وان أبعد شيئا .

وكذلك كان أبو سفيان ، وكان البادون من حوله حياتهم لهم ولأسرتهم ثم للقبيلة التى تضم أسرتهم ، ينالون هم شطرها الأكبر ، فان بقى عن ذلك شيء كان لمن بعد الأبناء ، وحسب من كان بعد ذلك شرفُ الجوار وشرف الانتساب ، يدفعون عنه غرما فى حرب قد لا يكونون من مؤرثيها وغرما فى دفاع عن

هجوم قد لا يكونون معنيين به ، كما يدفعون عنه ثمنا فى السلم من عشور مفروضة وخدمات مؤداة .

كان أبو سفيان عزيزا من هؤلاء الأعزاء بدأت حياته كسبا لا يعرف الغرم ، وأخذا لا يقبل الاعطاء .

ولقد كان الى جانب نشأته فى تلك البادية — تملى عليه هذا — تاجرا ، والتجارة غنم يهولها أن تصاب بخسران ، تغرى بالمادة اغراء كبيرا وقلّ أن تنصرف عنه ، وقد يسوقها هـذا الاغراء الى ما لا يُحمد ، اللهم الا من سلمت له مروءته وسلمت له أمانته ، من أجل ذلك أكبرت خديجة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فى صباه ، حين تَجر لها وعاد اليها سـالمة مروءته سالمة أمانته ، وكان عندها غير من عهدت .

ولقد نشـأ أبو سفيان تاجرا خرج للتجارة مع أبيه حرب وخرج وحده بعد أبيه حرب ، عرف الكسب وذاق حلاوته ، فحرص على هذا الكسب لأنه لم ينس حلاوته .

يحكى أبو سفيان عن نفسه فيقول : أُهديت الى كسرى خيلا وأُدما ، فقبل الخيل وردّ الأدم . ثم أدخلت عليـه فألقى الىّ مخدة كانت عنده ، فقلت : واجوعاه ، أهذه حظى من كسرى ابن هرمز ؟ ويمضى أبو سفيان يتم حديثه فيقول : فخرجت من عنده فما أمر على أحد من حشَمه الا أعظمها حتى دفعتها الى خازن له فأخذها وأعطانى ثمانمائة اناء من فضة وذهب . وكانت وظيفة المخدة ألفا ، الا أن الخازن اقتطع منها مائتين .

فانظر الى الرجل بأية نفس دخل على كسرى ، فقد دخل

عليه تاجرا يتهدى لا ليكسب ودا وصـلة ، بل ليأخذ عوض ما أهدى .

وانظر اليه كيف هاله أن يكون العوض هـذا الذى رآه قليلا لا يفي بما أهدى ، فجرى لسانه بما يجرى على ألسنة التجار مع الخسارة .

وانظر اليه كيف مضى يساوم على تلك المخدة يتنقل بها بين حشم كسرى يزيدون معه وينقصون ، ثم انظـر اليه كيف عز عليه أن يقتطع منه مائتان وكيف حسرت لها نفسه .

ثم هو لم يشأ أن يجعلك تقف عند هذا الحد بل أحب أن يدلك على أنه تاجر خبير بأثمان الأشياء وأقدارها ، لم يفته أن يعرف ثمن المخدة على وجهه الصحيح ، وأى غبن لحقه .

ولعل هذه القضية التى أسوقها اليك تدلك هى الأخرى على ما فى خلق أبى سفيان من مساومة أكسبتها اياه التجـارة واشتغاله بها .

فلقد رووا أن حمزة بن عبد المطلب مرَّ على نفر من بنى مخزوم فلاحاه رجل منهم ، وذكر رجل من المخزوميين نساء من نساء بنى عبد مناف ، فما كان من حمزة الا أن ضربه فقتـله . وهدأت نفس حمزة ورأى أن لابد له من أن يرضى قوم القتيل . فأتى أبا سفيان ليجعله رسوله الى القـوم أو الحكم بينه وبين القوم . وأتى أبو سـفيان القوم فعـرض عليهم ثلاث ديات بصاحبهم . ورآها القوم قليلة لا تنى فلم يقبـلوها . فانصرف عنهم أبو سفيان ، لم يعد اليهم ولم يعاودوا هم الحديث فظن

القوم أن أبا سفيان قابض يده عنهم بما مدَّها به ، وخافوا أن يفوتهم ما عرض عليهم ، فسعوا اليه يطلبون منه ما قال . وأحس أبو سفيان ضعف القوم وتخاذلهم فنسي أنه بين يدي دم أهدر وحسب أنه بين يدي تجارة يساوم عليها ، واستغل هذا الضعف من القوم يجلس بينهم . بروحه التاجرة فاذا هو يقول للقوم : ان أهل القاتل يأبون أن يعطوا أكثر من ديتين . فارتد عنه أهل القتيل غضابا لم يأخذوا شيئا . وهم يظنون أنهم محرِّكون أبا سفيان بغضبهم ، الى أن يرد عليهم ما نقص منهم . ولكنهم لم يعلموا أنهم بين يدي تاجر لبق ماهر له خبرة بما تنطوي عليه الأنفس ، وله خبرة بحال الناس رغبة ورهبة . وسكت عنهم أبو سفيان هذه المرة أيضا كما سكت عنهم من قبل لم يقل شيئا . فاذا القوم مَردودون اليه يطلبون الديتين ، واذا أبو سفيان يقول لهم : ان أهل القاتل يأبون الا أن يُعطوا دية واحدة . وكما رفض القوم الأولى ورفضوا الثانية ، رفضوا هذه أيضا وعادوا ولم يأخذوا شيئا ، ويسكت عنهم أبو سفيان لا يَسعى اليهم ولا يفاوضهم في شيء ، ويُحس القوم أنهم سوف يخسرون دماً ودية ، فيرتدون الى أبي سفيان يطلبون الدية ولا شيء أدنى منها . فاذا أبو سفيان بعد ما عرف ضعفهم وهوانهم يأبى عليهم هذه الدية الواحدة ويقول لهم : هذا قتيل لا دية له ، فطُلّ دمه ، أي أهدر .

قد يغلو قوم فيجعلون أن هذه لأبي سفيان ولكني أجعلها عليه ، وقد يجعلونها له من السياسة ولكني أجعلها له من

التجـارة ، وقد يجعلونها له من الحكمة التى عليهـا الحُكم ، ولكنى أجعلها من الدهاء الذى عليه حب الكسب .

ولكنى أحبك أن تعرف أن أبا سفيان ما ملك أن يحكم فى هذه التى بين حمـزة والمخزوميين الا لأنه كان الحَـكم بين الناس ، فلقد كان عزيزاً وكان سيدا .

كانت عنـده العقاب راية قريش ، وكان قائدهم فى أحد والأحزاب ، لا يقول الا سمع له قومه ، ولا يُدعى أحد لمكرمة قبـله .

يروون له فى الأولى أنه وقعـت مرة دماء بين حيـين من قريش ، وأنت تعرف العرب مع الدماء لا يهدءون ولا يقرون ، تسكت الألسنة وتنطق السيوف ، وتصم الآذان عن الاستماع لدعاة السلم على حين تنفتح لدعاة الحرب .

وأقبل أبو سفيان وقد انتهى اليه ما كان بين هذين الحيين فاذا هم جميعـا شاخصـة أبصارهم اليه لا يقـولون ولكن يستمعون . واذا أبو سفيان يقول لهم : يا معشر قريش : هل لكم فى الحق أو فيما هو أفضل من الحق ؟ فيقولون له : وهل شىء أفضل من الحق ؟ فيقول لهم أبو سفيان : نعم ، العفو .

وما يعفو العربى البادى فى يسر وما به الى العفو ميل اذا كان قادرا أن يثأر ، ولكن أبا سـفيان أراد لهذين الحيين أن يتبادلا العفو بينهما ، فعفا هـذا عن ذاك وذاك عن هذا ، لأن أبا سفيان رغّبهما فى هذا العفو ، وما كان لهمـا أن يرغبا عما رغّبهما أبو سفيان فيه لا لشىء الا لأنه كان عظيما وكان مهيبا ،

وكان ذا قدرة ، وذا كسب كبير فيه أمل وفيه مطمع .

ويروون له فى الثانية ان ملك اليمن أهدى يوما عشر جزائر الى مكة وطلب ألا ينحرها الا أعز قريش . وكان أبو سفيان عندها معرسا بهند مشغولا عن شئونه بها . فقالت له هند : أيها الرجل ، لا تشغلنك النساء عن هذه المكرمة التى لعلها أن تفوتك . فقال لها أبو سفيان : يا هذه ، دعى زوجك وما يختار ، والله ما نحرها غيرى الا نحرته . فكانت فى عقلها حتى خرج اليها أبو سفيان فى اليوم السابع فنحرها .

أرأيت كيف كان أبو سفيان عزيزا ، ثم رأيت كيف كان حريصا على ألا يشاركه أحد هذه العزة ، لم يقبل أن يدخل عليه فيها أحد ، وجعل عقوبة هذا الوالج عليه الموت ، ينحره كما ينحر جزورا ولا يبالى .

حرص من حرص ، لا ندرى أيهما أملى على الآخر ، أهذا الحرص المادى أم هذا الحرص المعنوى ؟ ولكنهما على كل حال كسب ، بهذا نظر اليهما أبو سفيان ، وبهذا قدرهما ، فكان عزيزا عليه أن يخسر هنا أو هناك .

ولكن الرجل الذى تتلقفه السيادة على قومه لابد أن تخلقه هذه السيادة خلقا آخر ، فللسيادة منازع وللتجارة منازع ، قد تتفق هذه وتلك فى شىء ، ولكنها تختلف فى أشياء ، تتفقان فى أنهما كسب فتراح النفس لهذه كما تراح لتلك ، ولكنهما يختلفان فى أن التجارة تحب صاحبها كاسبا دائما دون أن يعطى ، والسيادة ترغم صاحبها على أن يعطى مع ما يكسب ، وقد

ترغمه على أن يعطى فوق ما يكسب ، وعلى هذه الصور يختلف الرعاة وتختلف الرعايا .

وحين أعطى أبو سفيان أحس أن السياسة ترغمه على ذلك وتنسيه شيئا من تجارته ، فلقد حكوا أن أعرابيا باع متاعا له لأبى بن خلف ، وكان أبى بن خلف سيدا من سادات قريش . وطمع هذا السيد فى حق العربى ولم يدفع له ثمن ما أخذ . واستجار العربى الضعيف بكل من لقى فما وجد أحدا يجيره . الى أن بلغ خبره العباس بن مرداس وكان حكيما ذا رأى يعز عليه أن يظلم انسان ، فقال بيتيه يخاطب أبا سفيان والعباس بن عبد المطلب ، وهو يراهما كفئين لرد هذا الظلم عن هذا الرجل المظلوم وهما :

ومن يكن بفناء البيت معتصما
يلق ابن حرب ويلق المرء عباسا
قومي قريش بأخلاق مكملة
بالمجد والحزم ما عاشا وما ساسا

عندها قام أبوسفيان وقام معه العباس فردا على الرجل ماله .

ويقال ان بطون قريش اجتمعت على أثر ذلك وتعاقدوا وتعاهدوا على ألا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس الا كانوا معه ، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته . وسمّوا ذلك الحلف حلف الفضول[1] .

---

(١) يذهب السهيلى فى كتابه الروض الانف الى غير هذا ويذكر سببا آخر لهذا الحلف ولا يذكر ابا سفيان فيه .

وهكذا دخل أبو سفيان الى حياة الناس شيئا بعد أن تخلى عن حيـاته التجارية شـيئا ، دخل ليعطى ويأخذ وكان يأخذ ولا يُعطى .

ولقد تجلّت فيه هذه الروح أكثر جلاء فى الذى كان بينه وبين أبى لهب بشأن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هنا رجل سيادة وسياسة ، لم يمل به هواه الى حيث يهوى بل آثر الحق والانصاف على ما يهوى .

يروون أن أبا جهل لطم فاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم . ورأت فاطمة أبا سفيان فشكت اليه ما فعل أبو جهل . وهناك ما يجمع بين أبى سفيان وبين أبى جهل ، وهناك ما يفصل بين هذين الاثنين وفاطمة ، ولكن هذا الذى جمع بين أبى سفيان وبين أبى جهل لم يفصل ما بين أبى سفيان وبين أن يكون مع فاطمة ، لأن الحق كان معها ولم ينحرف بأبى سفيان هوى ولم ينحرف به شرك ، فاذا هو يرجع بفاطمة الى حيث يجلس أبوجهل ويقول لها : الطمية قبحه الله . وتلطم فاطمة أبا جهل كما لطمها وتقتص لنفسها .

لم يستطع أبو جهل أن يقول شيئا لأن أبا سفيان كان عزيزا ذا جاه وكلمة ، ولم تملك فاطمة أن ترتد عن أمر أبى سفيان على ما فيه من عنف لأنها كانت موتورة . وتبلغ هذه الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : اللهم لا تنسها لأبى سفيان .

والتجارة التى أغرت أبا سفيان بالكسب وأغرته بالمساومة لم تغره بأن يخرج عن أمانته ، وهذا هو ما عدل به سريعا الى

أن يكون فى جانب الساسة الحاكمين يرضاهم الناس ويستمعون لهم .

فلقد قدم أبو سفيان قدمة له من الشام ، ورسول الله يدعو سرا الى الاسلام ، ومع أبى سفيان بضاعة للنبى صلى الله عليه وسلم ، فلم يسأله عنها ، اذ كان الأمر بينهما كما تعلم ، الرسول مع قلة قليلة فى سبيل ، وأبو سفيان مع كثرة كثيرة فى سبيل ، يصبحون على تباعد ويمسون على تباعد ، غير أنهم يحكون أن أبا سفيان تعرّض رغم هذا للرسول وقال له : يا بن عبد الله ، أما تريد بضاعتك ؟ لا أراك تذكرها ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبا سفيان ، انه لابد من أن يكون فيها ربح أو وضيعة ، وأى ذلك كان فأنت مؤد فيه الأمانة ان شاء الله .

لقد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه أمانته فلم يضره أن يُرجىء ذلك الى حين .

فهو لا شك كان يدخل الى حياة الزعامة دخولا يغريه أن يكون كاسبا ، ولكنه كسب" وجده يغاير مايكسب فتغير هو له حتى لا يفلت من يديه ، فأحب أن يسالم الناس بعضهم بعضا باسمه ، وأحب أن تهدأ الثائرات باسمه ، وأحب ألا يظلم أحد باسمه ، وقد مر بك شىء من هذا كله .

ونحب أن نسوق لك تلك القصة لتتعرفك الى أى حد بلغ أبو سفيان من ذلك ، فقد مر بك أنه قسا على رجل من عمومته وهو أبو جهل ، نظر اليه ظالما فاقتص منه ، ولم ينظر اليه قريبا يجمع ما بينه وبينه بعد القرابة شرك . ونراه هنا يقسو على ابن

له ، لأنه رأى ابنه يريد أن يحرك الناس الى شر ، وقد أصبح بما فيه من نزعة الى تسلط لايحب أن يساء اليه فى هذا التسلط ، وليس شر من الحرب بين الرعية ، عندها يفقد الراعى ماله ويبيت خاسرا ، وليس شيء يؤذى أبا سفيان من أن يكون خاسرا ، من أجل ذلك اشتد على ابنه ولم يتركه يفعل ما يريد .

يروون أنه لما حضرت الوليد بن المغيرة الوفاة دعا بنيه اليه وكانوا ثلاثة : هشام بن الوليد ، والوليد بن الوليد ، وخالد بن الوليد . فقال لهم : أى بنى ، أوصيكم بثلاث . فلا تضيعوا فيهم : دمى فى خزاعة ، فلا تهدروه . والله انى لأعلم أنهم منه براء ولكنى أخشى أن تسبوا به بعد اليوم ، وربای فى ثقيف فلا تداووه حتى تأخذوه ، وعقرى [1] عند أبى أزيهر الدوسى فلا يفوتنكم . وكان أبو أزيهر قد زوجه بنتا ثم أمسكها عنه فلم يدخلها عليه حتى مات .

فلما هلك الوليد بن المغيرة وثبت بنو مخزوم على خزاعة يطلبون منه دية الوليد ، وقالوا : انما قتله بهم صاحبكم [2] .

فأبت عليهم خزاعة ذلك وغلظ بينهم الأمر . ثم تراد الناس وأعطت خزاعة شيئا ووضعت شيئا .

غير أن الأمر لم يلبث أن ثار بين الحيين مرة ثانية ، فعدا هشام بن الوليد على أبى أزيهر وهو بسوق ذى المجاز ، وكان

---

(١) العقر : دية الرحم الموصول .

(٢) الذى أصاب الوليد رجل من بنى كعب بن عمرو ، وكان بنو كعب حلفاء بنى مخزوم .

أبو أزيهر رجـلا شريفا فى قومه ، وكانت ابنتـه عاتكة عنـد أبى سفيان بن حرب .

فقتل هشام أبا أزيهر تنفيذا لوصية أبيه اياه ، فخرج يزيد بن أبى سفيان ، فجمع بنى عبد مناف . وأبو سفيان عندها بذى المجاز . وقال الناس : أصيب أبو سفيان فى صهره ، فهو ثائر به .

ولما سمع أبو سـفيان الذى صنع ابنه يزيد انحط سريعا الى مـكة وخشى أن تكون بين قريش حرب فى أبى أزيهر ، فأتى ابنه يزيد وهو فى الحديد[1] فى قومه من بنى عبد مناف ، فأخذ الرمح من يده ثم ضربه به على رأسه ضربة هدَّه منها وقال له : قَبحك الله ، أتريد أن تضرب قريشا بعضهم ببعض فى رجل من دَوس ؟ سنعطيهم الدية ان قبلوها . وبهذا أطفأ أبو سفيان تلك الثائرة وقضى على حرب لو نشبت لحصدت من الحين عددا كبيرا ، ولو أثارت الشر اثارة كانت ولا شك ستفسد الأمور فى يدى أبى سفيان وتجعله يعيش بين قومه غير سائد ولا مسموع الكلمة ، فاذا ملك الغضب القوم لم تعرف الطاعة فى قلوبهم مكانها .

ولقد هب حسان بن ثابت يحرض على دم أبى أزيهر ويعيِّر أبا سـفيان جبنه وتخلِّيـه عن الأخذ بحق أبى أزيهر . وبلغ أبا سفيان قول حسان فما كان الا أن قال : يريد حسـان أن يضرب بعضنا ببعض فى رجل من دوس ، بئس والله ما ظن .

---

(١) يريد شكته وآلته الحربية .

وهكذا كان أبو سفيان حريصـا على أن يضمن أهله بين يديه ، ولا أثر للشحناء بينهم ، حتى لا يفسدوا فيفسدوا عليه ، ثم لا تنس أن هذه الحادثة كانت وقد عاد المشركون فيها منهزمين من بدر ، وما يريد أبو سفيان أن يضيف الى الهزيمة هزيمة .

وأحب أن أختم الحديث عن جاهلية أبى سفيان بقصته مع ملك الروم ، فلقد عرضت لك فيها أبا سفيان رجل مجتمع يريد أن يؤيد لنفسه فى ذلك المجتمع ، الذى دخل اليه عظيما وأراد أن يحيا فيه عظيما ، وكان فى وجوده امتدادا للخلاف الهاشمى الأمـوى ، وأراد هو ألا يخسر الأمويون على يديه ، وكان الهاشميون قد كسبوا ميدانا للشرف يكتب لهم السـبق على الأمويين ، فأراد أبو سفيان أن يخلق للأمويين ميدانا يكسب فيه الأمويون شرفا أكبر .

اذن فلقد كان هذا يفعله أبو سفيان ويتمسك به تمليه عليه حياته تلك وتمليه عليه مكانته من الأمويين ، وكانت تحيط به ظروف ملحة قاسية تضطره الى أن يظهر وتضطره الى أن يوجد وجودا اجتماعيا بارزا ، ولم يكن أبو سفيان بالخامل الذى يهون أمام تلك الواجبات فحملها وتهيأ لها .

ولكنه على هذا كانت نشأته قد هيأته تهيئة كادت أن تؤثر شيئا فى دخوله الى الميدان الاجتماعى ، وكادت تصرف الناس عنه وتصرفه عن الناس ، ولكنه ما لبث أن عرف المجتمع وعرفه المجتمع فاذا هو ساع الى ارضاء هذا المجتمع ، ساع الى التقرب اليه ، ساع الى ربط نفسه به وربط هذا المجتمع بنفسه ، ليكون

زعيما ، وليكون بهم قوة ، وليكون له من هذه الزعامة وتلك القوة جاه يغلب جاه الهاشميين أو يقف له .

ولكن هذا الحديث — أعنى حديث أبى سفيان مع ملك الروم — فيه شيء آخر عن أبى سفيان ، شيء يتصل بمعتقده ، وما كان يحمله فى نفسه لهذا المعتقد ، تقدم منه شيء ، وهذا الحديث يتصل بما سبق ، ولا تقول يتممه ، اذ تمام حديث أبى سفيان عن معتقده يتممه ما سنسوقه عنه بعد اسلامه .

وحديث أبى سفيان مع ملك الروم نلخصه فيما يلى ، يرويه أبو سفيان فيقول :

انطلقت فى المدة التى كانت بينى وبين رسول الله ، فبينا أنا بالشام اذ جيء بكتاب رسول الله الى هرقل ، عظيم الروم ، وكان دحية الكلبى جاء به فدفعه الى عظيم بصرى . فدفعه عظيم بصرى الى هرقل ، فقال هرقل : هل هنا أحد من قوم هذا الرجل الذى يزعم أنه النبى ؟ قالوا : نعم . فدعيت فى نفر من قريش فدخلنا على هرقل ، فأجلسنا بين يديه . فقال : أيكم أقرب نسبا من هذا الرجل الذى يزعم أنه نبى ؟ فقال أبو سفيان : أنا . فأجلسونى بين يديه وأجلسوا أصحابى خلفى ، ثم دعا بترجمان فقال له : قل لهم انى سائل عن هذا الرجل الذى يزعم أنه نبى ، فان كذبنى فكذبوه ، فقال أبو سفيان : وايم الله لولا مخافة أن يؤثر على الكذب لكذبت . ثم قال لترجمانه : سله كيف حسبه فيكم ؟ قلت : هو فينا ذو حسب . قال : فهل كان من آبائه ملك ؟ قلت : لا . قال : فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل

أن يقول ما قال ؟ قلت : لا . قال : ومن يتبعه أشراف الناس أم ضعفاؤهم ؟ قلت : بل ضعفاؤهم . قال : أيزيدون أم ينقصون ؟ قلت : لا بل يزيدون . قال : هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخل فيه سخطة له ؟ قلت : لا . قال : فهل قاتلتموه ؟ قلت : نعم . قال : فكيف قتالكم اياه ؟ قلت : تكون الحرب بيننا وبينه سجالا يصيب منا ونصيب منه . قال : فهل يغدر ؟ قلت : لا ، ونحن منه فى مدة لا ندرى ما هو صانع فيها . فوالله ما أمكننى من كلمة أدخل فيها شيئا غير هذه . قال : فهل قال هذا القول أحد قبله ؟ قلت : لا .

قال لترجمانه : قل له : انى سألتك عن حسبه ، قلت : انه فيكم ذو حسب ، وكذلك الرسل تبعث فى احساب قومها . وسألتك هل كان فى آبائه ملك فزعمت أن لا . فقلت: لو كان من آبائه ملك قلت : رجل يطلب ملك آبائه . وسألتك عن أتباعه ضعفاء الناس أم أشرافهم . فقلت : بل ضعفاؤهم ، وهم أتباع الرسل . وسألتكم هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ، فزعمت أن لا . فقد عرفت أنه لم يكن ليدعى الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله . وسألتك هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخله سخطه له فزعمت أن لا . وكذلك الايمان اذا خالط بشاشة القلوب . وسألتك هل يزيدون أم ينقصون ، فزعمت أنهم يزيدون ، وكذلك الايمان حتى يتم . وسألتك هل قاتلتموه فتكون الحرب بينكم وبينه سجالا ينال منكم وتنالون منه . قلت : نعم . وكذلك الرسل تبتلى ثم تكون

لهم العاقبة . وسألتك هل يغدر فزعمت أنه لا يغدر ، وكذلك الرسل لا تغدر . وسألتك هل قال هذا القول أحد قبله ؟ فزعمت أن لا . فقلت : هل قال هذا القول أحد قبله فزعمت أن لا . فقلت : لو قال هذا القول أحد قبله . قلت : رجل ائتم بقول قيل قبله .

ثم قال : بما أمركم ؟ قلت : يأمرنا بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف . قال : ان يكن ماتقول فيه حقا فانه نبى . وقد كنت أعلم أنه خارج ، ولم أكن أظنه منكم ، ولو أنى أخلص اليه لأحببت لقاءه ، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه . وليبلغن ملكه ما تحت قدمى .

وتكاد هذه القصة تفصح افصاحا كاملا عن نفس أبى سفيان ، وما يحمل نحو محمد ونحو رسالته .

فأبو سفيان لم يُعنِّ نفسه ليتعمق رسالة محمد ، فهو لم يكن يعنيه الدين بل يعنيه الجاه والزعامة ، فلقد خاف أن يمتد جاه ابن عمه فيبلغ أرض هرقل . وخاف أن يتسع سلطانه فيدخل فيه هرقل ، من أجل ذلك حدثته نفسه بأن يكذب ليسىء الى ابن عمه ويهوّن من شأنه . ولكنه خاف أن يؤثر عليه الكذب — كما قال هو عن نفسه فى معرض حديثه — حين قال : « وايم الله لولا مخافة أن يؤثر علىّ الكذب لكذبت » ولكنه على خوفه هذا وعلى حرصه بألا يؤثر عليه الكذب كانت نفسه تنازعه الى هذا الكذب على صور أخرى يكون فيها شىء من اللمز يُغنى عن هذا الكذب . فلقد قرأت خلال هذا الحديث ، وهو يعقب

على جواب له أجاب به هرقل : « فوالله ما أمكننى من كلمة أدخل فيها شيئا غير هذه » .

فأبو سفيان كان حريصا على أن ينال من ابن عمه ، حريصا على أن يجعل سلاحه الباطل فى معركته تلك ، لأنه لم يكن يملك حقا ضد ابن عمه ، يرده عن هذا الباطل حرص على جاهه هو أن يتزعزع ، ويرده الى هذا البـاطل حرص على جاهه هو أن يغلبه عليه ابن عمه ، فهو لم ينظر لدعوة ابن عمه وانمـا نظر الى ابن عمة ، لا يعنيه ماذا يحمل ، ولكن يعنيه ابن عمه وليحمل ما يحمل ، وما سأله هرقل عن دين ولكن سأله عن رجل ، ولو استطاع أبو سفيان أن ينال من ابن عمه لنال ، لأن الخصومة كانت بينه وبين ابن عمه حين نبه ابن عمه ، وعلى هذا خاصمه أبو سفيان . ولكن أبا سـفيان لم يقـو أن ينال من ابن عمه فيكذبه من حوله فيخسر نفسه ويهون أمره ، فمضى يحـدث هرقل وفى نفسه مرارة تقطر بها اجاباته ، فهو يلقيها مبتسرة ، شأنه فيها شأن المضطر على ألا يقول غيرها ، فهو لا يجد مندوحة من أن يجيب ولا يجد مانعـا من أن يقتضب ، فتجىء اجابته وقد أرضت الحق وأرضت الباطل . فالحق ان أوردته مبتسرا آذيته وصـورته صورة ناقصـة لا يكون الحق ولكن يكون صورة باطلة لهذا الحق .

وهـكذا كان أبو سفيان فى هـذه التى كانت بينـه وبين هرقل صورة منه فى غيرها مما يتصل بالدين ، ومما يتصل برأى أبى سفيان عن هذا الدين ، وبهذا يصدق ظننا فى أبى سفيان

وأنه كان رجلا ينظر الى الجاه ويحقد على محمد لأنه نازعه هذا الجاه ، وكان فى هذا يمثل هذا النزاع القديم بين الحيين ويصله ولا يقطعه .

— ٢١ —

ويثين لى أن أحدثك حديث هند مسلمة وأن أحدثك حديث أبى سفيان مسلما ، أبدأ بحديث هند ، لأنه لم يبلغ حديث أبى سفيان سعة وامتدادا ، وأوخر حديث أبى سفيان لأنه على سعته متصل بحديث الابن معاوية اتصالا .

فهند لم تشارك فى الحياة مشاركة أبى سفيان ، وهند لم تطل بها أيامها كما طالت بأبى سفيان ، فلقد ماتت هند فى العام الرابع عشر من الهجرة ، ومات أبو سفيان سنة احدى وثلاثين من الهجرة .

ولقد قدمت لك من قبل هندا فعرفتها معى امرأة على العكس من زوجها أبى سفيان ، تنظر الى العقيدة نظرة عميقة ، فهى من أجل ذلك تنكرت لدعوة محمد لأن دعوة محمد أنكرت عقيدتها ، فكرهت فى محمد عقيدته ولم تكره فيه شخصه ، من أجل ذلك لانت لزينب بنت النبى تؤازرها وتعاونها باسم الود الجامع لا باسم العقيدة المفرقة ، ومن أجل ذلك أنكرت على أبى سفيان أن يأمر ابنه لينزل ويركب الرسول — فى ذلك

الحديث الذى مر بك ــ لأنها نظرت لعقيدتها ولم تنظر للحياة ، ورأت الأمر مناضلة بين دين ودين .

هذه هى هند المشركة ، بقيت على اشراكها هذا لا تتزحزح عنه ، ولقد أحس النبى صلى الله عليه وسلم عنادها فى شركها فكانت ممن أهدر دماءهم يوم فتح مكة ، وكانت ممن أمر بقتلهم ولو وجدوا تحت أستار الكعبة ، وكان هؤلاء النفر الذين آمر الرسول بقتلهم ستة من الرجال وأربعة من النساء ، أما الرجال فهم : عكرمة بن أبى جهل ، وهبار بن الأسود ، وعبد الله بن سعد بن أبى سرح ، ومقيس بن صبابة الليثى ، والحويرث بن نقيذ بن وهب ، وعبد الله بن هلال بن خطل الأدرمى . وما النسوة الأربع فكن : هند بنت عتبة ، وسارة مولاة عمر بن هشام ، وفرتنى ، وقريبة .

أما عكرمة بن أبى جهل فانه هرب الى اليمن وأسلمت امرأته أم حكيم بنت الحارث بن هشام ، ثم استأمنت له رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمنه ، فخرجت فى طلبه الى اليمن حتى أتت به الرسول فأسلم وحسن اسلامه .

وأما عبد الله بن سعد بن أبى سرح فأنه كان قد أسلم ، وكان يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم الوحى ، فارتد ورجع الى قريش ، فلما كان يوم الفتح فر الى عثمان بن عفان ، وكان أخاه من الرضاعة ، فغيبه عثمان حتى أتى به الرسول فاستأمنه بعد لأى .

وأما مقيس بن صبابة ، فان أخاه هشام بن صبابة كان قد

صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة بنى المصطلق بالمُرَيسيع . فأصـــابه رجل من الأنصـــار من رهط عبادة بن الصامت ، وهو يرى أنه من العدو فقتله خطأ . وقدم مقيس على الرســول من مكة الى المدينة ، وأظهر الاســلام وقال : يا رسول الله جئتك مسـلما وجئتك أطلب دية أخى . فأمر له رسول الله بدية أخيه . ثم أقام غير كثير الى أن عدا على قاتل أخيه فقتله وعاد الى مكة مرتدا . من أجل ذلك نذر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتله ، وكان أن قتله رجل من قومه .

أما الحويرث بن نقيذ ، فلقد كان يؤذى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحين حمل العباس بن عبد المطلب بنتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ فاطمة وأم كلثوم ـ من مكة يريد بهما المدينة ، عدا عليهما الحويرث ورمى بهما الى الأرض .

وأما عبد الله بن هلال بن خطل فلقد كان مسلما ، وبعثه الرسول جامعا للصدقات ، وبعث معه رجـلا من الأنصار ، وكان معه مولى له يخدمه ، وكان هـذا المولى مسلما ، فنزل عبد الله بن خطل منزلا وأمر المولى أن يصـنع له طعاما ثم نام واستيقظ فوجد المولى لم يصنع له شيئا فقتله ثم ارتد ، فلما كان يوم فتح مكة قتل ، اشترك فى دمه اثنان .

وأما هبار فانه هرب فلم يوجد ثم أسلم فحسن اسلامه .

أما فرتنى وقريبة فكانتا قينتين لابن خطل تغنيـان بهجاء الرسول ، وقتلت احداهما وهربت الأخرى ، ثم استؤمن لها فأمنها الرسول .

وأما سارة فقد استؤمن لها الرسول صلى الله عليه وسلم فأمنها .

وأما هند بنت عتبة فقد علمت خبرها ، وعلمت موقفها يوم أحد ، وعلمت أنها قد آذت الرسول فى عم لها كان حبيبا الى قلبه ، هو حمزة ، والذين يروون هذا لها يروون أنها لما شقت بطن حمزة واستخرجت كبده فلاكتها لم تطق اساغتها . ويروون أن النبى صلى الله عليه وسلم حين بلغه ذلك قال : لو أساغتها لم تمسسها النار ؟

ولكن غير هؤلاء المؤرخين يروون أن الذى مثل بحمزة هو معاوية بن المغيرة بن أبى العاص بن أمية ، جد عبد الملك بن مروان لأمه ، وقد قتله النبى صلى الله عليه وسلم منصرفه من أحد .

يروى هذا الخبر ناس ويروى هذا الخبر ناس آخرون . ولقد قلنا كلمة سبقت فى هذا ولا زلنا نقول أن قلب المرأة قد لا يقسو الى هذا الحد ، ثم أن قلب هند ــ وقد عرفنا شيئا عن رقتها بزينب بنت الرسول ــ يأبى عليها هذا أيضا ، ثم ان هندا أبوها عتبة ، وقد عرفت حدبه على الاسلام وحدبه على محمد وموقفه من الاسلام ومن محمد ، وأنه كان أقرب الناس الى الملاينة وأقربهم الى المسالمة . وأنه كان يأبى على قريش أن تعنف على محمد ، وأنه كان الرجل الأول بين الكفار الذى لم يرد أن تكون بين قريش وبين محمد حرب ، ومانظن هندا الا بنت أبيها ، بنت هذا الأب الرحيم الوادع ، وما نشك فى أنها ورثت الكثير

عنه ، وما نظن أن حزنها على أبيها وحزنها على أخيها يخرجان بها الى هذه القسوة القاسية التى لا تملكها قلب امرأة ما بَلَه هند .

ونحن حين يختلف المؤرخون نملك أن نرجح ونملك أن نقول بما قال به من جعلوا التمثيل بحمزة على يد معاوية بن المغيرة ، ومع هذه الرواية دليل يساندها ، وهو أن الرسول قتل معاوية صبرا مُنصرفه من أحد .

ولكن يبقى بعد هذا شيء يدفع ما ذهبنا اليه ألا وهو : لم كانت هند بين من أمر الرسول بقتلهم يوم فتح مكة ، ولقد كانت مشركة بين مشركين كثيرين ومشركات كثيرات لم يأمر الرسول بقتلهم ولا قتلهن ؟

وهذا السؤال يثير مرة أخرى الشك فى هند . ولكنه على كل حال لن يثير الشك فيما نفيناه عنها أولا ، ولكنه يثير شيئا آخر كان سببا لأن يعاملها الرسول هذه المعاملة التى خص بها نفرا قلة من المشركين والمشركات .

لقد كان غير هند مشركا ولم ينله ما كان سينال هند . اذن فلابد من شيء حرك قلب الرسول عليها .

أجل لقد كانت هند مشركة تحمى لشركها ، تؤمن به عقيدة تملأ عليها قلبها وتملأ عليها نفسها ، فكانت تدفع عن تلك العقيدة بلسانها وتصد عنها بقولها من ينال منها ، فكان هذا القول هو ما جعل هندا معدودة من بين من أمر الرسول بقتلهم وقتلهن .

ولقد مر بك شيء من شعرها فى « أحد » تحرض به قومها من المشركين على قتال المسلمين ، وعلى الرغم من أنه كان شعرا

عفناً لا أفحاش فيه ولا ايذاء ، فلقد كان شعراً للتحريض ولاثارة القلوب ، وحسب هند عند الرسول أن تكون محرضة على حربه مثيرة القلوب ضده ، من أجل ذلك أمر الرسول بقتلها .

وما ندرى أسعت هند الى الرسول يوم فتح مكة مذعنة بالاسلام سمحاً به قلبها ، أم كانت مع الخائفين والخائفات تريد أن تخلص لها حياتها ؟

نكاد نميل شيئاً الى هذا الشق الثانى ، فلقد رأت هند الدنيا تقبل على أبى سفيان زوجها ، ورأت الرسول يخصه يوم فتح مكة بأمر عظيم ، فلقد أعطى الأمان لكل من دخل دار أبى سفيان ، وهى وان كانت قد وقفت من زوجها مرجعه من عند الرسول يثبط قومه على ألا يقفوا فى وجه الرسول وجيشه الزاحف الى مكة وقالت له كلمتها التى مرت بك من قبل ، تلك الكلمة المؤذية التى قالتها لأبى سفيان ، ولعلك لم تنسها ، حين أخذت بشاربه وقالت : اقتلوا هذا الحميت الدسم الأحمس قبح من طليعة قوم .

فهى وأن كانت وقفت هذا الموقف من زوجها لبقية من حماس كانت لا تزال فى قلبها لعقيدتها ، فأنها قد هانت بعد وهان فيها حماسها حين رأت أن الأمر قد أفلت كله من يدها ، وأفلت من يد قومها ، ثم هى لا شك قد لانت شيئاً للعقيدة الجديدة ، فمن القلوب ما تهزه الأحداث ويصحو على الشدائد ، وكذلك كان قلب هند — فيما أظن — صحا على ذلك الحادث الجبار حادث فتح مكة ، فرأت القلوب التى قد تحجرت مع

الشرك قد اهتزت بهذا الفتح وتنبهت لتلك العقيدة لتَعيها وتتدبرها ، وقد رأت الآذان التى قد صمت عن أن تسمع قد تفتحت لتسمع مع ذلك الفتح .

وما ندرى لعل قلب هند كان من هذه القلوب المتحجرة وتلك الآذان الصماء التى لا تهتز ولا تتفتح الا مع هول وشدة ، فاذا جاء الهول وجاءت الشدة خرجت القلوب عن تحجرها وألقت الآذان عنها صممها ، فاذا القلوب واعية واذا الآذان مُصغية .

لعل هذا كله ــ نعنى هذا الخير الذى أصابه زوجها أولا وكانت ستصيبه هى ثانيا ، ثم هذا الهول الذى أذهب عن قلبها غشاوته ، لعل هذا وذاك هما اللذان هدياها الى الاسلام وساقاها الى أن تقصد قصد محمد لتُسلم .

وكان لهند فى الاسلام تاريخ ، ولكنه كان تاريخا قصيرا فارغا ، كان أول شىء منه هذا الذى كان بينها وبين الرسول حين أخذ البيعة على النساء واشترط عليهن فيما اشترط ألا يسرقن ولا يزنين ، فقالت هند : وهل تزنى الحرة أو تسرق يا رسول الله ؟ ولما قال لها الرسول : « ولا تقتلن أولادكن » قالت : « قد ربيناهم صغارا وقتلتهم أنت بيدك كبارا » .

وهكذا كان اسلام هند اسلاما لم ينس الشرك ، ولم تقو هند على أن تكتم تلك البقية المشركة فى قلبها فكشفت عنها للرسول وهى تبايعه .

لقد كانت صاحبة عقيدة حريصة على تلك العقيدة حرصا

متوارثا لا مجال فيه لرأى ولا لأخذ ولا لرد ، ومثل هذا الايمان لا تتحل عقدته الا رغبة جامحة أو رهبة كابحة ، ولقد هيئت لهند الاثنتان : الرغبة فى الجاه الذى ناله أبو سفيان وهو لها ، والرهبة التى نالت قومها بهذا الفتح وهى منهم .

ولكن مثل هذا الشرك لا تطهر النفس منه كله ، فله بقايا تخالط النفس والدم والوجدان ، تنطق عنها هذه كلها دون وعى ودون شعور ، وهكذا نطقت هند دون وعى ودون شعور تخاطب النبى بما خاطبته به حين قالت له : وقتلتهم أنت بيدك كبارا .

وأحب أن أزيدك عن حديث هند حين أسلمت . يحكون أنه لما كان يوم الفتح أتت هند الرسول فى نسوة معها وكان الرسول عندها نازلا بالأبطح ـ أبطح مكة ـ لتبايعه معهن . ويحكون أن هندا تكلمت فقالت : « يا رسول الله الحمد لله الذى أظهر الدين الذى اختاره لنفسه . لتنفعنى رحمك يا محمد ، انى امرأة مؤمنة بالله مصدقة برسوله . ثم كشفت عن نقابها وقالت : أنا هند بن عتبة . فقال رسول الله : مرحبا بك . فقالت : والله ما كان على الأرض أهل خباء أحب الى من أن يذلوا من خبائك ، ولقد أصبحت وما على الأرض أهل خباء أحب الى من أن يعزوا من خبائك . فقال رسول الله : وزيادة . وقرأ عليهن القرآن وبايعهن . فقالت هند من بينهن ؟ يا رسول الله نصافحك . فقال : أنى لا أصافح النساء ، ان قولى لمائة امرأة مثل قولى لامرأة واحدة .

وهكذا كانت هند حين أقبلت على الرسول ، سعت اليه متقنعة تخاف أن ينفذ أمره فيها قبل أن تأتيه ، ثم أقبلت عليه متقنعة تخاف أن يراها قبل أن يسمع منها ، وما كشفت هـذا القناع الا بعد أن أعلنت ايمانها . وهى تعلم أنها بذلك أصبحت آمنة ، فلقد كانت خائفة على نفسها ما تدرى هل كانت تسعى الى الايمان حين سعت أم تسعى لتخلص حياتها لها .

غير أن ابن الأثير يحدثنـا فى كتابه « أسـد الغابة » عن اسلام هند حديثا آخر ، فيقول : ان هندا قالت لأبى سفيان : انى أريد أن أبايع محمدا . فقال لها أبو سفيان : قد رأيتك تكذّبين هذا الحديث أمس . قالت : والله ما رأيت الله عبد حق عبادته فى هـذا المسجد قبل الليـلة ، والله أن يأتوا الا مصلين . فقـال أبو سفيان : فانك قد فعلت ما فعلت ـ ولعـله يعنى ما كان منها فى حق محمد وحق المسلمين ـ فاذهبى برجل من قومك معـك . فذهبت الى عثمـان بن عفان ـ وقيل الى أخيهـا أبى حذيفة بن عتبة ـ فذهب معها فاستأذن لها فدخلت وهى متنقبة .

وان أفادتنا هذه الرواية مزيدا عن هند ، فهى قد أكدت لنا ما سبق أن سقناه عنها من استمساكها بعقيدتها استمساكا جعل زوجها أبو سفيان يشك فى صـدق نيتها حين أبدت عن رغبتها فى أن تسلم ، ثم تزيدنا هذه الرواية شيئا آخر عن هند سبق أن أشرنا اليه وهو أنها كانت راغبة راهبة تدفعها رغبتها فيما رأيت للمسلمين من شىء لم تكن رأته من قبل ، وتدفعها

رهبتها من هذا التهديد الذى كان يلاحقها والذى جعلها لا تأمن الخروج ولا السعى الا مستخفية لا ندرى أى الأمرين كان أقوى أثرا فى نفسها ، أرغبتها أم رهبتها ، ولكنها على كل حال كانت قد تأثرت بالدنيا التى تأثر بها أبو سفيان وأخذت تلين للحياة وتلين لهذا الدين الجديد الذى هو وسيلتها للدخول الى تلك الحياة وأخذت تنسى شيئا فشيئا ، هذا الدين القديم الذى كاد يخرجها تعصبها له من الحياة خروجا لا رجعة لها معه الى تلك الحياة .

وحديث هند بعد ذلك فى الاسلام ــ أعنى حديث المرأة المسلمة التى قد أبلت بلاء يحسب لها فى سبيل الله والرسول والدين ــ حديث لا يعدو حضورها وقعة اليرموك مع زوجها أبى سفيان ، وقد وقفت الى جانبه تحرض المسلمين على قتال الروم .

هذا غير ما ذكر لها من أنها بعد أن أسلمت جعلت تضرب صنما فى بيتها بالقدوم حتى كسرته كسرا وهى تقول : كنا منك فى غرور .

وبعد هذه الأحاديث التى سقناها عن هند المسلمة يعنينا أن نسوق أحاديث لها أخرى عن هند امرأة مجتمع وامرأة رجل من رجال المجتمع الكبار ، وهو أبو سفيان ، اذ فى ظل هذين أبى سفيان وهند ، نشأ معاوية .

ولقد كانت نشأته بين يديهما وهما فى الجاهلية غير نشأته

بين يديهما وهما فى الاسلام ، أمام تلك الدنيـا الجديدة التى تفتح لها قلب أبو سفيان ، وتفتح لها قلب هند مع أبى سفيان ، والتى أرادا أن يفيدا ابنهما عنها من تجربتهما لها .

رئى معها ابنها معاوية يوما فقيل لها : « ان عاش ساد قومه » فقالت هند : ثكلته ان لم يسد الا قومه .

هذه هى هند فى تنشئتها لابنها قد مثلت آمالا كبارا عقدتها على ابنها ، فهى لم ترد له أن يسود قومه فحسب وانما أرادت أن يسود مع قومه أقواما آخرين ، بتلك الروح غذت هند ابنها معاوية ، لم تتخلف عن ذلك فى جميع شئونها معه ، لم تذكر كتب التاريخ هذا كله وانما أشارت الى شىء وكان هذا الشىء الذى أشارت اليه على قلته يغنى عن هذا الكثير الذى أهملته .

فقد رووا أن معاوية قدم مرة من الشام ، وكان عمر قد استعمله عليها ، فدخل على أمه هند فقالت له : يا بنى ، انه قلما ولدت حرة مثلك ، وقد استعملك هذا الرجل فاعمل بما وافقه ، أحببت ذلك أم كرهت .

ويروى الراوى أنه بعد أن خرج معاوية عن أمه دخل على أبيه أبى سفيان فقال له : يا بنى ان هذا الرهط من المهاجرين سبقونا وتخلفنا عنهم ، فرفعهم سبقهم وقصر بنا تأخرنا ، فصرنا تبعا وصاروا قادة ، وقد قلدوك جسيما من أمرهم ، فالك تجرى الى أمد لم تبلغه ولو قد بلغته لتنفست فيه .

ثم يضيف الراوى نقلا عن معاوية : فعجبت من اتفاقهما فى المعنى على اختلافهما فى اللفظ .

أرأيت الى تلك الصورة ، قد يكون الرواة قد زادوا فيها وقد يكونون قد لفقوا فيها ، ولكنها على كل حال تشير الى شيء عند هند ، وتشير الى شيء عند أبى سفيان ، قد لا تكون هند عبرت عنه ذلك التعبير ، وقد لا يكون أبو سفيان عبر عنه ذلك التعبير ، وقد لا تكون الحادثة وقعت أصلا ، ولكنها لن تعفينا من أن تتمسك بجذورها نعنى تلك الجذور التى استقرت فى نفس هند وفى نفس أبى سفيان ، والتى شاعت عنهما بعد أن فاضت بها نفساهما فجاءت على تلك الصورة المرويَّة ، ولكنها على كل حال تمثل نفس هند وتمثل نفس أبى سفيان .

واستمع الى ما يرويه البلاذرى ، فهو يروى شيئا يرفع هندا الى مستوى الأمهات اللاتى اليهن سياسة الأب والابن ، وأى أب كان ، لقد كان أبا سفيان ذلك الأب ، وأى ابن كان ، لقد كان معاوية ذلك الابن . ولكن هندا كانت من وراء هذين جميعا تدبر أمريهما فلا يملكان الا الانصياع وتشير عليهما فلايجدان غير الطاعة ، لا لأنها كانت تملك نفوذ الأم المتغطرسة ، أو نفوذ الزوج المتحكمة ، فما كان أبو سفيان ليذل — وهو رجل الجاهلية الأول — أمام كبرياء الزوجة وغطرستها ، وما كان معاوية ليهون أمام عنف الأم ، فلقد كان عندها رجلا أى رجل ، ولكن الذى ألان هذين جميعا لهند وجعلهما يستمعان لها ولا يخالفان عن أمرها هو ما أحساه فيها من سداد رأى وحكم صائب ومشورة صالحة وعقل راجح ، فلقد روى البلاذرى هذه القصة نسوقها اليك كما رواها ، قال : شخص

أبو سفيان الى معاوية وهو على الشام بعد يزيد أخيه ، ومعه عتبة وعنبسة فكتبت هند اليه : قد قدم عليك أبوك وأخواك فاحمل أباك على فرس واعطه أربعة آلاف درهم ، واحمل عتبة على بغل واعطه ألفى درهم ، واحمل عنبسة على حمار واعطه ألف درهم . ففعل . فقال أبو سفيان : أشهد أن هذا عن رأى هند .

وقد مر بك أن عتبة أخ لمعاوية من غير هند ، أمه صفية بنت أبى العاص بن أمية ، عمة عثمان . وأن عنبسة هو الآخر أخ لمعاوية من غير هند ، أمه عاتكة بنت أبى أزيهر الدوسى .

فعتبة كما ترى أقرب الى معاوية اذ أمه عمة عثمان ، وعنبسة أبعد شيئا ، اذ أمه من بنى دوس ، فقد وضعت هند الأخوة على مراتبهم ميزتهم بما أركبتهم وميزتهم بما أعطتهم ، وكان تدبيرا يفوت عقولا كثيرة ولا يلتفت اليه عقل الا مثل عقل هند ، عقل يدقق فى الأمور تدقيق السياسى المحنك . وكان أبو سفيان على علم بعقل هند ، من أجل ذلك لم يتردد حين راى ما رأى ، من أن يعزو هذا الى صاحبته هند زوجه .

وان شئت أن تعرف مزيدا عن هند فى نظرتها لابنها ، تلك النظرة التى هيأته لأن يكون عظيما ، فليس خير من أن تكبر ابنك ليكبر ، ومن أن تجله ليجل ، ومن أن تلقى عليه الأعباء صغيرا ليحملها كبيرا . وهكذا كانت هند مع ابنها معاوية تكبره وتجله وتراه للأعباء العظام أهلا ، فلقد سئلت يوما عن ابنها

معاوية فقالت : والله لو جُمعت قريش من أقطارها ثم رُمى به فى وسطها لخرج من أى أعراضها شاء .

وهكذا كانت هند امرأة من قريش ، كانت فى الجاهلية عظيمة الخطر وفى الاسلام كريمة الخبر ، وحسب معاوية ابنها أنه كان حين يفتخر ويفاخر يقول : « أنا ابن هند » .

وما طالت أيام هند فى الاسلام ولا شاركت فى الحياة مشاركة عميقة واسعة ، وان كانت قد شاركت فى البيت المشاركة كلها ، وفرغت لشئون زوجها وابنها ترعى هذا وذاك لم يفتها من خطوهما شيء ، فلقد كانت فى اثر خطو كل منهما الى أن توفاها الله فى خلافة عمر سنة ثلاث عشرة للهجرة ، ماتت فى اليوم الذى مات فيه أبو قحافة والد أبى بكر الصديق الخليفة الأول ، وبموتها انطوت صفحة هند من اشراكها الى اسلامها ، ولنأخذ معك فى الحديث عن أبى سفيان فى ظل الاسلام مشركا ومسلما .

## — ١٢ —

لقد مر بك أن أبا سفيان لم يفته من أحداث الجاهلية مع الرسول شيء ، فلقد كان فيمن ذهبوا الى أبى طالب عم النبى صلى الله عليه وسلم يكلمونه فى أمره ويقولون له : ان ابن أخيك قد سب آلهتنا وعاب ديننا وسفه أحلامنا وضلل آباءنا فاما أن تكفه عنا واما أن تخلى بيننا وبينه ، فانك على مثل ما نحن عليه من خلافه ، فنكفيكه . فردهم أبو طالب ردا جميلا .

ثم كان أبو سفيان مع هؤلاء القوم حين مشوا الى أبى طالب مرة أخرى وقالوا له : ان لك سنا وشرفا ومنزلة فينا ، وانا قد استنهيناك من ابن أخيك فلم تَنهه عنا ، وانا والله لا نصبر على هذا من شتم آبائنا وتسفيه أحلامنا وعيب آلهتنا حتى تكُفّه عنا أو ننازله واياك فى ذلك حتى يَهلك أحد الفريقين .

وكأن هذا القول هز أبا طالب وعز عليه أن تثور الحرب بين قومه فدعا اليه الرسول يقول له : أبق علىّ وعلى نفسك ولا تحملنى من الأمر ما لا أطيق ، وظن الرسول أن عمه خاذله وبكى بين يدى عمه . وعز على العم أن يظنّ به ابن أخيه هذا الظن فقال له : اذهب يابن أخى فقل ما أحببت فوالله لا أسلمك لشىء أبدا .

ثم رجع أبو سفيان مع القوم مرة ثالثة الى أبى طالب ومعهم عمارة بن الوليد بن المغيرة ، وكان من فتيان قريش ، يعرضون على أبى طالب أن يأخذ عمارة ويعطيهم الرسول ليقتلوه ، على أن يكون عمارة لأبى طالب مكان الرسول ولدا بولد ، وكان هذا طلبا منكرا لا يقبله رجل ذو عقل كأبى طالب .

وحين فشا الاسلام بمكة بين قبائل قريش رجالا ونساء اجتمع أبو سفيان مع غيره من الأشراف .. بعد غروب الشمس عند ظهر الكعبة ، ثم قال بعضهم لبعض : ابعثوا الى محمد فكلّموه وخاصموه حتى تعذروا فيه ، فبعثوا اليه : ان أشراف قومك قد اجتمعوا لك ليكلموك فأتهم . فجاءهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سريعا وهو يظن أنه قد بدا لهم فيما كلّمهم

فيه بذاء ، وكان عليهم حريصا يحب رشدهم ويعز عليه عنتهم، حتى جلس اليهم ، فقالوا له : يا محمد ، انا قد بعثنا اليك لنكلمك ، وانا والله ما نعلم رجلا من العرب أدخل على قومه مثل ما أدخلت على قومك ، لقد شتمت الآباء وعبت الدين . الى غير ذلك من كلام طويل فيه عرض وفيه تهديد ، فقام عنهم الرسول منصرفا .

وما أظنك قد غابت عنك قصة أبي سفيان حين خرج مع أبي جهل والأخنس بن شريق ليستمعوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يصلي من الليل في بيته . ويعنينا أن نذكرك بكلمة أبي سفيان حين سأله الأخنس عن رأيه فيما سمع من محمد فلقد قال أبو سفيان : والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها ، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها . فهذه تدلك على أنا أبا سفيان لم يكن ينظر نظرة جادة الى هذا الدين الجديد ، وانما كان كل همه الخوف من أن يغلبه صاحب هذا الدين الجديد على جاهه في الدنيا .

وبعد هذا فلقد كان أبو سفيان من الساعين أخيرا الى أبي طالب حين ثقل على قريش أمر الرسول ، وحين أسلم حمزة وأسلم عمر ، يطلبون الى أبي طالب أن يكف عنهم ابن أخيه ، وما استجاب لهم أبو طالب ولا خاف منهم الرسول .

وحين اجتمع الملأ من قريش في دار الندوة ليتشاوروا فيها في أمر الرسول صلى الله عليه وسلم كان أبو سفيان من بينهم ، ولقد

انفض هؤلاء المتآمرون بعد أن دبّروا لقتل الرسول ، وكانت الهجرة وكان خروج الرسول عن مكة بأمر ربه .

وحين خفّ المسلمون يهاجرون من مكة الى المدينة ليلحقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فيمن خرج بنو جَحش ابن رئاب ، وكانوا حلفاء لبنى أمية،فعدا أبو سفيان على دارهم فباعها من عمرو بن علقمة ، ويبلغ بنى جحش ما صنع أبو سفيان بدارهم ويذكر عبد الله بن جحش ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقول الرسول لعبد الله بن جحش : ألا ترضى يا عبدالله أن يُعطيك الله بها دارا خيرا منها فى الجنـــة . ويرضى عبد الله ويبشره الرسول بها .

ويخرج أبو سفيان فى تجارة له الى الشـــام ثم يعود من الشـــام فى عير لقـــريش عظيمة فيها أموال لقريش وتجارة من تجارانهم ، وفيها ثلاثون رجلا من رجال قريش ، ويسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى سفيان مقبلا من الشـــام فيندب المسلمين اليه ويقول : هذه عير قريش فاخرجوا اليها لعل الله ينفلكموها .

ويعلم أبو سفيان بخروج المسلمين اليه ويحتاط لنفســه وينجو بعيره ، ويكتب لقريش ، وكان قد علم أنهم قد خرجوا لنصره ، يطلب اليهم أن يرجعــوا اذ أن العير نجت ، ولـــكن أبا جهل أبى الا أن تخرج قريش ، فخرجت قريش وكانت حرب بدر التى كتب فيها للمسلمين النصر .

وفى هذه الحرب أسر عمرو بن أبى سفيان ، فقيل لأبى سفيان :

افد عمرا ابنك . فقال : أيجمع عليّ دمي ومالي قتـلوا حنظلة ابني — وكان قد قتل في هذه الحرب — وأفدي عمرا ، دعوه في أيديهم يمسكوه ما بدا لهم . ثم كان أن خرج سعد بن النعمان — وهو من المسلمين — يقصد قصد مكة ، فحبسه أبو سفيان بابنه عمرو ، ثم أطلقه حين أطلق المسلمون له ابنه .

ثم كان لأبي سفيان موقف مع زينب بنت رسول الله حين خروجها الى المدينة فلقد خرج بها حموها — أخو زوجها — كنانة بن الربيع ومعه قوسه ، وقد أركبها بعيرا ، وخرج بهـا نهارا يقود بها ، وهاج ذلك رجالا من قريش فخرجوا في طلبها حتى أدركوها ، وكان أول من سبق اليها هبّار بن الأسود ، وروّعها هبار بالرمح وهي في هودَجها ، وكانت زينب حاملا فطرحت ذا بطنها ، عند ذلك برك حموها كنانة وفي يده سهمه وقال : والله لا يدنو مني رجل ، الا وضعت فيه سهما ، فخرج الناس عنه ، وأتى أبوسفيان في جلة من قريش ، وكان أبوسفيان في هذا الموقف رقيقا نبيلا ، فلقد أقبل على كنانة بن الربيع يقول له : أيها الرجل .. كف عنا نَبلك حتى نكلمك . وكف كنانة نبله ، وأقبل أبو سفيان عليه فقال له : انك لم تُصب ، أخرجت المرأة على رءوس الناس علانية وقد عرفت مُصيبتنا ونكبتنا وما دخَل علينا من محمد — يشير الى ما أصـاب الكفار يوم بدر — فيظن الناس اذا خرجت بابنته علانية على رءوس الناس من بين أظهرنا أن ذلك عن ذ‍ُل أصابنا عن مصيبتنا التي كانت ، وأن ذلك منّا ضعف ووهن ، ولعمري مالنا بحَبسها عن أبيها

من حاجة ، وما لنا فى ذلك من ثأر ، ولكن ارجع بالمرأة حتى اذا هدأت الأصوات وتحدث الناس أن قد رددناها فخذها سرا وألحقها بأبيها . وأقامت زينب ليالى حتى اذا هدأت الأصوات خرج بها كنانة ليلا لتلحق بأبيها صلى الله عليه وسلم .

ولكنا رأينا أبا سفيان بعد ذلك لا تهدأ نفســه لما أصاب قومه فى بدر .

واذا هو ينذر أن لا تمس رأسه ماء من جنابة حتى يغزو محمدا صلى الله عليه وسلم . فخرج فى مائتى راكب من قريش ليبر يمينه حتى نزل قريبا من المدينة ، وبعث نفرا من رجاله فأتوا ناحية منها فحرقوا نخلا بها ووجدوا رجلا من الأنصار وحليفا له فى حرث لهما فقتــلوهما ، ثم انصرفوا راجعين . ونذر بهم الناس فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فى طلبهم ، ولكن أبا سفيان كان قد فاته — فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة واحتسب هذه غزوة . وسميت غزوة السويق لكثرة ما ألقى المشركون من السويق ليتخففوا من أحمالهم للنجاة .

وهكذا أراد أبو سفيان أن يفعل شيئا ليثبت وجوده هنا ، اذ قد فاته أن يثبته هناك ، وليبقى اسمه كما هو صاحب الكلمة فى قريش لا يذكر شىء غير مقرون باسمه ، وما نظن أبا سفيان كان يريد حربا حقا ، وما نظنه كان جادا ، ولكن الذى نظنه أنه أراد أن يعوض ما فاته ببدر بشىء يذكر له بعد بدر ، فتنسى بدر بأبطالها وتذكر غزوة السويق وأبو سفيان بطلهـا الأول والأخير .

وتمر هذه واذا أبو سفيان يخرج بتجارة لقريش الى الشام يسلكون طريقا غير ذلك الطريق المعهود الذى عرفه المسلمون ، ولكن المسلمين نذروا بهم أيضا وخرج الى أبى سفيان فى عيره زيد بن حارثة فأصاب العير وما فيها ، وقدم بها على رسول الله ، وقد فر أبو سفيان مع غيره من الكفار فلم يدركهم زيد بن حارثة .

وبعد هذا رأينا أبا سفيان يجتمع برجال من قومه يذكر لهم ويذكرون له ما أصيبوا به يوم بدر ، ويخرجون من هذا الاجتماع مجمعين على حرب الرسول ، وتخرج قريش بعد أن عبأت قوتها لتلقى جيوش المسلمين عند أحد ، وقد مر بك شىء عن يوم أحد هذا وموقف هند بنت عتبة فيه ومقتل حمزة وما كان من هند مع حمزة ، ولكنك لم يمر بك ما كان من أبى سفيان فى هذا اليوم ، فلقد كان أولا على رأس من هيأ لتلك الحرب ، ولقد كان شيخ المحرضين فيها .

يذكر ابن اسحق أن أبا سفيان قال لأصحاب اللواء من بنى عبد الدار يحرضهم على القتال : يا بنى عبد الدار . انكم قد وليتم لواءنا يوم بدر فأصابنا ما قد رأيتم ، وانما يؤتى الناس من قبل راياتهم ، اذا زالت زالوا . فاما أن تكفونا لواءنا واما أن تخلوا بيننا وبينه فنكفيكموه . فهموا به وتوعدوه وقالوا : نحن نسلم اليك لواءنا .. ستعلم غدا اذا التقينا كيف نصنع . قال ابن اسحق : وذلك الذى أراد أبو سفيان . يعنى تحريض القوم وتحميسهم .

ودخل أبو سفيان المعركة يقاتل مع المقاتلين ، فالتقى به حنظلة بن أبى عامر ، فتشابكا وعلا حنظلة أبا سفيان ، وكان على أن يقتله ، غير أن رجلا من المشركين هو شدّاد بن الأسود رآهما ورأى حنظلة يعلو أبا سفيان ، فسدّد الى حنظلة سهما رماه به فقتله .

ولقد ظن أبو سفيان أنه بهذه بطل ، فقال يشيد بموقفه ، ويذكر شدّاد بن الأسود ، وهو ابن شعوب ، الذى عاونه على قتل حنظلة فيقول :

ولو شئت نجتنى كميت طمرّة [1]

ولم أحمل النّعماء لابن شعوب

ولقد كانت هذه الحرب جولتين : جولة أولى كتب للمسلمين فيها النصر حين ائتمروا بأمر الرسول ، وجولة ثانية كتبت على المسلمين فيها الهزيمة لأنهم خالفوا عن أمر الرسول ، وهنا ظهر أبو سفيان من بين المشركين جميعا يلى أمر القيادة عليهم ويلى التحدث باسمهم ، فيشرف على الجبل قبل أن ينصرف المشركون راجعين ويصرخ بأعلى صوته ويقول : أنعمت فعال ــ يخاطب نفسه ، أى أظهر دينك .

وسمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لعمر : قم فأجبه وقل : الله أعلى وأجل ، لا سواء : قتلانا فى الجنة وقتلاكم فى النار .

---

(١) الطمرة : الفرس السريعة الوثب .

ولكن لهذا الحديث بقية ، بقية مؤلمة تكشف لنا عما كان يكنه أبو سفيان لمحمد ، فلقد رآه عقبة فى سبيل زعامته فود لو خلص منه لتخلو السبيل له ، لم يود ذلك الخلاص النبيل الشريف ، أعنى أن يقهر خصم خصما دون أن يقتله ، ولكن أبا سفيان كانت أمنيته فى تلك الحرب أن يرى محمدا صريعا ، وان يراه مقتولا لتطمئن نفسه الى أن الزعامة التي يبغيها قد باتت فى يديه لا ينافسه عليها منافس قوى . . .

ولنستمع الى أبى سفيان وهو يقول لعمر : هلم الى يا عمر ، ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر : ائته فانظر ما شأنه . ويجىء عمر الى أبى سفيان . فيقول أبو سفيان لعمر : أنشدك الله يا عمر ، أقتلنا محمدا ؟ فيقول عمر : اللهم لا ، وأنه ليسمع كلامك الآن . فيقول أبو سفيان والحسرة تملأ عليه نفسه : أنت أصدق عندى من ابن قمئة وأبر : وكان عبد الله بن قمئة قد أشاع ذلك وقال : انى قد قتلت محمدا .

ولم يشأ أبو سفيان أن يمضى عن أحد دون أن ينادى ويقول مهددا موعدا : ان موعدكم بدر للعام القابل .

وحين انصرف المشركون عن أحد كان لهم رأى فى أن يرجعوا ليستأصلوا المسلمين وكانوا يقولون : أصبنا أشراف أصحابه وقادتهم ثم نرجع قبل أن نستأصلهم ، لنكرن على بقيتهم فلنفرغن منهم .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد توقع ذلك من المشركين ، وأراد أن يمضى فى اثرهم كى لا يظنوا به ضعفا ،

وخرج جيش المسلمين فى اثر المشركين . ولقى أبو سفيان رجلا من المسلمين هو معبد بن أبى معبد ، فقال له أبو سفيان : ما وراءك يا معبد . قال : محمد قد خرج فى أصحابه يطلبكم فى جمع لم أر مثله قط يتحرقون عليكم تحرقا ، قد اجتمع معهم من كان تخلف عنه فى يومكم وندموا على ما صنعوا . فقال له أبو سفيان وقد هاله ما قال معبد : ويحك ما تقول . فقال معبد : والله ما أرى أن ترتحل حتى أرى نواصى الخيل . فقال أبو سفيان : فوالله لقد أجمعنا الكرة عليهم لنستأصل بقيتهم . قال معبد : فانى أنهاك عن ذلك . وهكذا رجع الكافرون ، وأراح الله المسلمين .

وفى يوم الرجيع كان لأبى سفيان شأن فلقد قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أحد رهط من قبيلتى عضل والقارة وقالوا : يا رسول الله ، ان فينا اسلاما فابعث معنا نفرا من أصحابك يفقهوننا فى الدين ويقرئوننا القرآن ويعلموننا شرائع الاسلام . فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم نفرا ستة من أصحابه هم : مرثد بن أبى مرثد الغنوى حليف حمزة بن عبد المطلب ، وخالد بن البكير الليثى ، حليف بنى عدى بن كعب ، وحبيب بن عدى ، وزيد بن الدثنة ، وعبد الله ابن طارق ، وعاصم بن ثابت .

وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على القوم مرثد بن أبى مرثد ، وخرج هؤلاء النفر الستة مع القوم ، حتى اذا كانوا على الرجيع ــ وهو ماء لهذيل بناحية الحجاز ــ غدر بهم القوم

وقاموا اليهم بالسـيوف . فاستـل هؤلاء النفر هم الآخرون سيوفهم . فقال لهم القوم : انا والله ما نريد قتلكم ولكنا نريد أن نصيب بكم شيئا من أهل مكة ، ولكم عهد الله وميثاقه ألا نقتلكم . فأما مرثد وخالد وعاصم فلم يقبلوا من القوم عهدا وقاتلوا القوم حتى قتلوا ، وأما زيد وحبيب وعبد الله فلانوا ورقوا ورغبوا فى الحياة ، فأسرهم القوم وخرجوا بهم الى مكة ليبيعوهم بها ، أما عبد الله فقـد اتنهز غرة من القوم وهو فى الطريق فنزع يده من الوثاق وأخذ سيفه ، ولكن القوم رموه بالحجارة حتى قتلوه ، وقدم القوم بخبيب وزيد مكة فباعوهما من قريش ، فابتاع خبيبا رجل من تميم ، هو جحير بن أبى ايهاب ـ ليقتله بأبيه ، وابتاع زيدا صفوان بن أمية ليقتله هو الآخر بأبيه أميةبنخلف . واجتمع حول زيد ، وقد أخرج ليقتل ، رهط من قريش فيهم أبو سفيان بن حرب ، وتقدم أبو سفيان من زيد حين قدم ليقتل فقال له : أنشدك الله يا زيد ، أتحب أن محمدا عندنا الآن فى مكانك تضرب عنقه وأنك فى أهلك .

وهكذا أراد أبو سفيان أن يكشف عن شيئين : أن يكشف عن حرصه على قتل محمد هذا الحرص الذى مر بك شىء عنه ، لتخلو السبيل أمامه الى الجاه الذى وجد محمدا يزحمه فيه . هذا شىء ، أما ثانى الشيئين ـ وما نظن أبا سفيان الا أراده ـ هو أن يعرف حب أصحاب محمد لمحمد ، فمن شـأن المنافس والند أن يتعرف ما عند خصـمه من قوة وما عند أصـحاب خصمه من طواعية له أو خروج عليه .

وكان جواب زيد لأبى سفيان هو : والله ما أحب أن محمدا الآن فى مكانه الذى هو فيه تصيبه شوكة تؤذيه وانى جالس فى أهلى .

وهكذا أيقظ جواب زيد أبا سفيان ، أيقظ فيه نفسه الغافلة ، ورأى أنه أمام خصم ليست غلبته بالأمر اليسير ، فارعوى يتدبر أمره . تحس ذلك فى كلمته التى قالها اثر سماعه جواب زيد ، فقد رووا عنه أنه قال : ما رأيت من الناس أحدا يحب أحدا كحب أصحاب محمد محمدا .

وما أعفى هذا زيدا من أن يقتله المشركون ، فقتلوه رحمه الله .

وما نظنك نسيت ايعاد أبى سفيان للمسلمين منصرفه من أحد ، من أجل ذلك خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلقى أبا سفيان ، وخرج أبو سفيان فى أهل مكة ليلقى الرسول . وأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم على بدر ينتظر أبا سفيان ، ولكن أبا سفيان كعادته كان يحب أن يقال عنه أكثر مما يفعل ، من أجل ذلك انقلب ولم يأت بدرا . وقال شاعر المسلمين عبد الله بن رواحة يهجوه ويعيره جبنه فيقول :

وعدنا أبا سفيان بدرا فلم نجد
لميعاده صدقا وما كان وافيا

وفى غزوة الخندق حين تظاهر المشركون على محمد وقصدوا اليه فى المدينة ، وحين حفر المسلمون الخندق حول المدينة ، كان أبو سفيان من رجالات قريش المعدودين فى تلك الحرب ، خرج

اليه نعيم بن مسعود الغطفانى ليخذله وألقى فى روعه أن اليهود قد عادوا فصالحوا محمدا ونقضوا ما بينهم وبين قريش ، وصنعت كلمات نعيم فى نفس أبى سفيان شيئا ، ويرسل الله ريحا فتكفأ قدور القوم وتنقض عليهم خيامهم ، فيقوم أبو سفيان بين القوم ويقول : يا معشر قريش : انكم والله ما أصبحتم بدار مقام ، لقد هلك الكراع [1] والخف وأخلفتنا بنو قريظة ، وبلغنا عنهم الذى نكره ، ولقينا من شدة الفزع ما ترون ، ما تطمئن لنا قدر ، ولا تقوم لنا نار ، ولا يستمسك لنا بناء ، فارتحلوا فانى مرتحل . ثم قام الى جمله وهو معقول فجلس عليه ثم ضربه فوثب به على ثلاث .

وهكذا رجع أبو سفيان عن المدينة كما جاء اليها ، حرض المشركين على الحرب وحرضهم على الرجوع ، وكان صاحب أمرهم حين جاءوا وحين رجعوا .

وحين هم الرسول بدخول مكة وكان بينه وبين القرشيين صلح ، وخرج عثمان بن عفان ليكون رسول رسول الله الى أهل مكة ، كان فيمن لقى عثمان من عظماء قريش أبو سفيان ، وكلم عثمان أبا سفيان مع عظماء قريش ، ولكن أبا سفيان لم يجب عثمان الى ما طلب واحتبسه عنده وظن رسول الله أن عثمان قد قتل وتهيأ لدخول مكة .

وتمضى الأمور بين المسلمين والمشركين فى الاستعداد للحرب

---

(١) الكراع : اسم يجمع الخيل .

بعد ما نقضت قريش ما كان بينهم وبين الرسول من عهد وميثاق ، وترى قريش أنهم لا قبل لهم برسول الله وجيوشه ، وأنهم قد أخطئوا حين نقضوا هذا العهد وذلك الميثاق ، ويحس الرسول هذه من قريش وينبىء الرسول قومه بما سيكون من المشركين ويقول : كأنكم بأبى سفيان قد جاءكم ليشد العقد ويزيد فى المدة .

وقد وقع ما أنبأ به الرسول ، فلقد خرج رجال المسلمين يتحسسون فاذا هم يلقون أبا سفيان قد بعثت به قريش الى الرسول ليشد العقد ويزيد فى المدة .

ويمضى أبو سفيان فى طريقه الى المدينة فيدخل على ابنته أم حبيبة زوج الرسول ، ولما ذهب أبو سفيان ليجلس على فراش الرسول صلى الله عليه وسلم طوته عنه أم حبيبة . فقال لها أبو سفيان : يا بنية ، ما أدرى أرغبت بى عن هذا الفراش أم رغبت به عنى ، فقالت له أم حبيبة : بل هو فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت رجل مشرك نجس ، ولم أحب أن تجلس على فراش رسول الله .

درس ثان لقيه أبو سفيان بعد درسه مع زيد . علم من هذا كما علم من سابقه ، حب الناس للرسول وتعلقهم به . ولكن أبا سفيان كان هنا كما كان هناك يحقد لمثل هذا وذاك . لأنه يرى أن منافسه قد نزل فى قلوب الناس منزلة كبيرة ، ولم يكن آن له أن يتدبر ، فقال لابنته : والله لقد أصابك يا بنية بعدى شر .

وحين ضاق أبو سفيان بابنته وضاقت به ابنته لم يجد بدا من أن يمضى الى الرسول وحده ، وكأنى به ، قد أراد أن يجعل بينه وبين الرسول ابنته أم حبيبة . فلما خاب ظنه فى ابنته خاب ظنه فى الناس جميعا ، ورأى أنه أولى بأمره ، وأقبل أبو سفيان على الرسول فكلمه فلم يرد عليه الرسول شيئا .

هنا ارتد أبو سفيان الى نفسه يفكر فيمن يعتمد عليه ليكون بينه وبين الرسول ، ففكر فى أبى بكر ، وما أن فكر فى أبى بكر حتى ذهب اليه فكلمه أن يكلم له الرسول . فقال أبو بكر : ما أنا بفاعل . فخرج أبو سفيان من عند أبى بكر الى عمر ، فكلمه فى مثل ما كلم فيه أبا بكر ، فلم يستجب عمر الى أبى سفيان وقال له : أأنا أشفع لكم الى رسول الله .. ! فوالله لو لم أجد الا الذر لجاهدتكم به . وأظلمت الدنيا فى وجه أبى سفيان فقد صدت عنه ابنته وصد عنه أبو بكر وصد عنه عمر ، وقسا عليه عمر حين صده ، وكانت قسوة عمر أشد على نفس أبى سفيان من صده له .

عندها فكر أبو سفيان فى رجل تجمعه واياه قرابة وتصله به رحم ، وكان ذلك الرجل الذى فكر فيه أبو سفيان هو على ابن أبى طالب ، فدخل عليه أبو سفيان والى جنب على زوجه فاطمة بنت الرسول ، وبين يديهما ولدهما الحسن بن على ، وكان عندها غلاما يدب على الأرض ، فقال أبو سفيان : يا على انك أمس القوم بى رحما وانى قد جئت فى حاجة فلا أرجعن كما جئت خائبا ، فاشفع لى الى رسول الله .

وهكذا نحس اليأس والحسرة فى كلام أبى سفيان ، ونحس أنه ضائق بنفسه ضائق بأهله ضائق بسكان المدينة ، وأحس علىّ من أبى سفيان ذلك فحزن له وأسى لأمره ، ولكنه كان يعلم أن الرسول قد عزم على شيء واذا عزم الرسول على أمر لا يرجع عنه ، فالتفت يقول لأبى سفيان : ويحك يا أبا سفيان ، والله لقد عزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على أمر ما نستطيع أن نكلمه فيه .

وهنا تحس الضيق قد بلغ بأبى سفيان ذروته فالتفت عن على الى فاطمة يقول لها : يابنة محمد هل لك أن تأمرى بُنيك هذا فيجير بين الناس فيكون سيد العرب الى آخر الدهر .

أرأيت الى أبى سفيان كيف يقول ، ثم أرأيت اليه كيف ينطق ، ثم أرأيت اليه كيف يوجه كلامه . لقد رأى الأمر أمر قوة وضعف ، أمر جيش غالب وجيش مغلوب . أمر نصر قاهر وهزيمة منكرة ، من أجل ذلك ذل أبو سفيان ، ومن أجل ذلك هان أبو سفيان ، ومن أجل ذلك لان أبو سفيان .

وان الظروف التى مهدت الاسلام الى قلب هند هى التى تمهد الاسلام الى قلب أبى سفيان ، والحرج الذى سد الطريق على هند فلم تجد أمامها غير الاسلام مخرجا لها من هذا الحرج ، هو الحرج نفسه الذى سد الطريق على أبى سفيان وسوف لا يجد مخرجا له منه غير الاسلام .

وتجيب فاطمة أبا سفيان اجابة تضم الى الحسرة فى نفس أبى سفيان حسرة ، وتهون عليه نفسه فتقول له : والله مابلغ بنى ذاك أن يجير بين الناس ما يجير أحد على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهكذا هان أبو سفيان هوانا لم يهنه من قبل ، وتجمعت عليه الشدائد ، ولم يجد فى نفسه قوة على حملها ، ولقد هان عليه أن يحمل هذا كله ويلقى ما يلقى لأنه كان سيدا كما علمت وكان يريد أن تظل السيادة له كما علمت ، فهو يريد أن يكون سيد قريش فى السلم كما كان سيدها فى الحرب ، لا تفلت من يديه احدى السيادتين ، ثم هو وراء تلك السيادة لا يريد أن يبعد عن مجريات الأمور ، ولو قدر له أن يبعـد عنها قليـلا لأبعدته هى عنها كثيرا ، وما بضائر أبا سفيان هذا الذى يلقاه فثمن الزعامة كبير ، وعلى من يريد أن يكون زعيما أن يحمل هذا الثمن الكبير .

وحين أجابت فاطمة أبا سفيان بالذى أجابته به التفت أبو سفيان الى على غير يائس وهو يقول له : يا أبا الحسن : انى أرى الأمور قد اشتدت على فانصحنى .

ولا يجد على ما ينصح به أبا سفيان فى موقفه هذا فيقول له : والله ما أعلم لك شيئا يغنى عنك شيئا .

ولكن عليا يذكر أخيرا شيئا لأبى سفيان قد ينفعه فيقول له

وهو غير واثق بما يقول الثقة كلها : ولكنك يا أبا سفيان سيد بنى كنانة ، فقم فأجر بين الناس ثم ألحق بأرضك .

ويرد عليه أبو سفيان وهو غير واثق هو الآخر بكلام على الثقة كلها : أو ترى ذلك مغنيا عنى شيئا .

ويجيب على وهو يؤكد قلة ثقته فيما نصح به أبو سفيان ويقول : لا والله ما أظنه ، ولكنى لا أجد لك غير ذلك .

ولكنه كان حلا على كل حال ، لم يجد أبو سفيان غيره ، وكان يائسا واليائس كالغريق يتعلق بأضعف العيدان . فقام أبو سفيان فى المسجد وقال : أيها الناس : انى قد أجرت بين الناس . ثم ركب بعيره وانطلق .

وهكذا خرج أبو سفيان من المدينة غير واثق أنه فعل شيئا ولكنه كان مطمئنا الى أنه فعل شيئا .

وتلقى قريش أبا سفيان لهفى الى لقياه ويتعلقون ببعيره ويقولون له : ما وراءك ؟ . وهنا ينطق أبو سفيان وتنطق الحسرة على لسانه فيقول : جئت محمدا فكلمته ، فوالله ما رد على شيئا ثم جئت ابن أبى قحافة فلم أجد فيه خيرا ، ثم جئت ابن الخطاب فوجدته أدنى العدو ، ثم جئت عليا فوجدته أمين القوم وقد أشار على" بشىء صنعته ، فوالله ما أدرى هل يغنى ذلك شيئا أم لا .

وتقول قريش لهفى الى الجواب كما كانت من قبل لهفى الى لقاء أبى سفيان . وبم أمرك ؟ تسأل هذا السؤال قريش وهى تظن أن عليا أشار على أبى سفيان بما فيه غناء ، وتستمع

قريش الى أبى سفيان فاذا هو يقول : أمرنى أنى أجير بين الناس ففعلت . وتقول قريش : فهل أجاز لك محمد ؟ ويقول أبو سفيان فى صوت ضعيف وفى نبرة ضعيفة وبنفس ضعيفة : لا . وهنا تنكسر قريش كما انكسر أبو سفيان : وتذل قريش كما ذل أبو سفيان . ولكنهم على هذا يملكون أن يصيحوا به صيحة المغضب ويقولون له : ويلك ، والله مازاد الرجل على أن لعب بك . فلا يغنى عنك ما قلت .

وهنا ملك أبو سفيان عقله ، وكان قد فقده فى المدينة حين ضاقت السبل أمامه ، ورأى أن عليا قد لعب به ، كما رأى قومه فالتفت الى قومه يقول لهم وهو يعتذر عن نفسه ويعتذر عن على : لا والله ما وجدت غير ذلك .



ويخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد أن يستخلف عليها فى جيش كبير من المهاجرين والأنصار .

وكانت الأخبار قد عميت عن قريش فلم يعرفوا عن مسير رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم شيئا وما كانوا يدرون ما هو فاعل .

وخرج فى تلك الليلة أبو سفيان بن حرب وحكيم بن حزام وبديل بن ورقاء يتحسسون الأخبار .

ويقال ان أبا سفيان وعبد الله بن أبى امية لقيا رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكان ما فيما بين مكة والمدينة ، فالتمسا

الدخول عليه وكلمته أم سلمة فيهما ، فقالت يا رسول الله :
ابن عمتك وصهرك .

وكما أبى رسول الله على أبى سفيان الدخول عليه من قبل ، أبى هذا الدخول الآن ، فقال لأم سلمة : لا حاجة لى بهما . أما ابن عمى فهتك عرضى ، وأما ابن عمتى وصهرى فهو الذى قال لى بمكة ما قال .

وهكذا يكشف الرسول صلى الله عليه وسلم عن السبب الذى من أجله لم يأذن لهذين بالدخول عليه ، وهو سبب كما تراه عظيم .

وهل ينسى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى سفيان أنه كان يهجو وكان يبلغه ذلك على ألسنة الوافدين اليه من مكة ، فلقد جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم وقال له : أن أبا سفيان يهجوك . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم انه هجانى ، وانى لا أقول الشعر فأهجه عنى . وسمع ذلك عبد الله ابن رواحة فقام الى النبى وقال : يا رسول الله أيذن لى فيه ، فقال له الرسول : أنت القائل .

ثبت الله ما آتاك من حسن

قال ابن رواحة : نعم ، فقال الرسول : واياك فثبت الله . ثم قام اليه : كعب بن مالك فقــال : يا رســول الله ايذن لى فيه . فقــال له الرسول : أنت القائل « هممت » ؟ قال : نعم . فقال الرسول : لست له . ثم قام حسان بن ثابت فقال : يا رسول الله ايذن لى فيه . فقال الرسول : أنت له ، اذهب الى أبى بكر

ليخبرك بمثالب القوم ثم اهجهم وجبريل معك ، فقال حسان يرد على أبي سفيان أبياتا منها :

ألا أبلغ أبا سفيان عنا مغلغلة فقد برح الخفاء
هجوت محمدا وأجبت عنه وعند الله فى ذاك الجزاء
أتهجوه ولست له بند فشركما لخيركما الفداء

ولما خرج الخبر الى أبي سفيان وعبد الله بن أبي أمية بذلك ، ومع أبي سفيان ابن له ، قال وقد أفضى به اليأس الى ما بعد اليأس ، وليس شيء بعد اليأس الا أن يستدبر المرء الحياة ويستقبل الطريق الى الموت ، وعلى هذا عزم أبو سفيان ، عزم أن يخرج من دنياه بعد أن ضاقت به دنياه ، دنيا الرياسة والسيادة التي عاشها والتي سعى لأن يعيشها ، ووجد سعيه قد أخفق ، فالتفت الى أم سلمة يقول : والله ليأذنن لى أو لآخذن بيدى بنى هذا ثم لنذهبن فى الأرض حتى نموت عطشا وجوعا .

وكأني برسول الله صلى الله عليه وسلم قد علم أن أبا سفيان سيبر بيمينه ان لم يأذن له ، فأخذته به شفقة ورحمة ، وهل قلب كان أكثر شفقة ورحمة على الناس من قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سواء منهم من والاه ومن عاداه ، فما كاد الرسول يسمع هذه الكلمة من أبي سفيان حتى أذن له ولصاحبه .

ودخل أبو سفيان ومعه عبد الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلما ..

والذين يروون هذه القصة يروون لأبى سفيان شعرا يعتذر به عما فرط منه ، ويروون له من بين هذا الشعر بيتا هو :

هدا بى هاد غير نفسى ونالنى
مع الله من طرّدت كل مطرد

ويروون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سمع هذا البيت ضرب فى صدره — أعنى صدر أبى سفيان — وقال أنت طرّدتنى كل مطرد .. !

وفى الحق أنها قاسية كاذبة من أبى سفيان حين قالها ، وكريمة نبيلة من رسول الله حين احتملها من أبى سفيان ، ولم يفعل غير أن يكذبه فيها بهذا الأسلوب الانكارى .

وهكذا كان أبو سفيان كما قلت لك ، وكما مر بك حريصا على أن يكون شيئا منه الأخذ واليه الرد ، لا تجرى أمور الناس الا به وعلى يديه .

والذين لا يروون تلك الرواية فى اسلام أبى سفيان ، يروون رواية غيرها ، فيقولون :

لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم « مر الظهران » قال العباس بن عبد المطلب : واصباح قريش ، والله لئن دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة عنوة قبل أن يأتوه فيستأمنوه انه لهلاك قريش الى آخر الدهر . وخرج العباس على البيضاء بغلة رسول الله فى الطريق الى مكة علّه يجد بعض الحطابة ، أو صاحب لبن ، أو ذا حاجة يأتى مكة فيخبر أهلها بمكان رسول الله ، ليخرجوا اليه فيستأمنوه قبل أن يدخل عليهم عنوة ،

وهكذا كان العباس يرجو لأهله وذويه من قبل الأمن ، فهو قد علم ما عند رسول الله وما عند قريش ، وعلم أنه لا قبل لقريش بالرسول وما عنده ، وما تستطيع أن ننكر على انسان الحب لأهله والحب لذويه على أى دين كانوا ، ولكن الذى ننكره على الانسان أن يؤثر على دينه ، وان كان من يؤثر أهله وذويه ، وما آثر العباس على دينه ، ولكنه أحب دينه وأحب أهله ، وكان يطمع فى ظل تلك الرهبة وذلك الخوف أن تنخلع قلوب المشركين من أهله فيرتدوا مؤمنين . فلقد قدّمنا اليك أن العقائد كما تدخل القلوب عن طريق الرغبة ، قد تدخلها عن طريق الرهبة ، وقد يسبق الراهب الراغب بعد أن يجمعهما ايمان واحد . تلك طبيعة النفوس منها ما تحتاج الى أن تهزها القوة لتلين ، ومنها ما تلين مع الحكمة الرقيقة اللطيفة .

ولقد علم العباس أن قلوب المشركين من أهله التى بقيت على شركها الى اليوم على الرغم من تلك العظات المتتالية والعبر الكثيرة لن تستجيب للايمان الا اذا خافت ، فمن أجل ذلك أراد أن يضمن لها شيئين : أمنا فتنجو من الموت ، أو خوفا فتنجو من الشرك .

ويوفر الله على العباس عناءه ، فاذا هو يسمع أبا سفيان يحدث بديل بن ورقاء ، وقد مر بك أنهما خرجا يتجسسان ، وأبوسفيان يقول لبديل : مارأيت كالليلة نيرانا قط ولاعسكرا ، ويقول له بديل : هذه والله خزاعة قد حمستها [1] الحرب ،

---

(1) اى قوتها وشجعتها .

ويقول أبو سفيان : خزاعة أذل وأقل من أن تكون هذه نيرانها أو عسكرها .

فأنت ترى أن أبا سفيان فى خرجته تلك لم يخرج ليبحث عن ايمان أو لينظر فى عقيدة ، وانما خرج خروج محارب ليعلم شيئا عن أخبار خصمه ، فهو لا يعنيه الا ليعرف ما عنده من قوة وما عنده من عدة .

ويقول العباس ، فعرفت صوته — يعنى صوت أبى سفيان — فقلت : يا أبا حنظلة . وعرف أبو سفيان صوت العباس فقال : أبو الفضل ؟ فقال العباس : نعم . فقال أبو سفيان : مالك فداك أبى وأمى ؟ فقال العباس : ويحك يا أبا سفيان ، هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الناس ، واصباح قريش والله .

كلمة للعباس هزت أركان أبى سفيان ، وهالته فاذا هو يقول للعباس : فما الحيلة ، فداك أبى وأمى ؟

ويحس العباس الخوف قد بلغ مبلغه من نفس أبى سفيان ، وكان طامعا فى أن يزيد هذا الخوف ليزلزل تلك النفس العاتية فيملكها ، ويعلى عليها فتستملى ، من اجل ذلك قال العباس لأبى سفيان : والله لئن ظفر بك ليضربن عنقك ، فاركب فى عجز هذه البغلة ، حتى آتى بك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستأمنه لك .

وما كان ألهف أبا سفيان لتلك ، فقد كان كالغريق ، ما وعى أن يمسك بشىء حتى أمسك به فركب خلف العباس وجاء به العباس الى خيام المسلمين . وكان كلما مر بنار من نيرانهم ،

تساءلوا : من هذا ؟ فاذا ما رأوا بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم والعباس عليها ، قالوا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم على بغلته ، حتى مر العباس بنار عمـر بن الخطاب وحين رآه عمر قال : من هذا ؟ وقام الى العباس . وحين رأى أبا سفيان على عجز الدابة قال والعجب يملؤه : أبو سـفيان عدو الله : الحمد لله الذى أمكن منك بغير عقد ولا عهد .

قد كانت أمنية كل مسلم أن يظفر بأبى سفيان ، وأن يتخلى الوجود من أبى سفيان ، فلقد كان عدوا شديدا للمسلمين ، هو الذى يجمع عليهم الكفار ، وهو الذى يؤلب عليهم الرأى ، لا تقوم حرب الا به ، ولا يجتمع رأى الا عليـه ، ويكون هو جامعه . هكذا رآه المسلمون وهكذا رآه المشركون وهكذا رأى أبوسفيان نفسه . من أجل ذلك لم يأذن له الرسول ولم يستجب له قلة الصحابة من أقرباء له وغير أقرباء فيدخلوه على الرسول ، ومن أجل ذلك سعى أبو سفيان سعيه هذا ليثبّت لنفسه قبل أن يثبّت لقومه .

وسعى عمر يعدو الى الرسول يريد أن يسبق العبـاس وأبا سفيان ، وكأنه قد أحس أن العباس يريد أن يفوّت على المسلمين ما كانوا يترقبونه فى أبى سفيان ، وسبق العباس عمر واذا هو قبله بقليـل ، واذا عمر فى اثره . ولكن عمـر يسبق العباس الى الكلام فيقول : يا رسول الله ، هذا أبو سفيان قد أمكن الله منه ، بغير عقد ولا عهد ، فدعنى فلأضرب عنقه .

أرأيت تلك الأمنية التى كان يرقبها عمر ، ما كانت أمنية

عمر بل كانت أمنية المسلمين جميعا ، وانها لتـدل على ما كان يحمله المسلمون كافة لهذا الرجل .

ولكن الذى تمنّاه عمر كان يتمنى غيره العباس ، فالعباس — كما قلت — كان يعمل لدينه وأهله ، وعمركان يعمل لدينه ، ولم يكن أبو سفيان من أهله . من أجل ذلك عقّب العباس على قول عمر يقول : يا رسول الله ، انى قد أجرته .

ويرى العباس أن رسول الله غير مصغ اليـه ، ويخاف أن يغلبه عمر عند الرسول على أمره فيجلس الى الرسول ويأخذ برأسه وكأنه يريد أن يساره ، ولكن عمر كان ملحا فى غرضه ، حريصا على أن ينتهى الى ما يريد ، حريصا على أن يخرج ورأس أبى سفيان فى يده .

ورأى العباس أن عمر قد استأثر بالكلام دونه ولم يترك له فرصة ليقول شيئا ، ويكاد هذا الموقف يَردّه الى لون من المنابذة ، وهو يعرف كما عرفنا أن عمر لا يَمتّ الى أبى سفيان بقرابة ، ويعرف كما عرفنا أن هذه القرابة لو وُجدت ، ربما وقفته من أبى سفيان موقفه هو منه — أى موقف العباس من أبى سفيان — من أجل ذلك قال العباس لعمر : مهلا يا عمر فوالله لو كان من بنى عدى بن كعب ما قلت هذا ، ولكنك قد عرفت أنه من رجال بنى عبد مناف . ولكن عمر كان غير ما عرف العباس فى دينه ، فلقد كان فيه متشددا وكان فيه عنيفا وكان فيه قاسيا على نفسه ، كان يحب دينه وكان يحب آهله مع حبه لدينه ، يستوى فى ذلك مع العباس ، ويختلف عنه فى أنه كان

يجعل حبه لدينه فوق حبه لأهله ، ويخيل اليك أنه لو كان هذا الموقف لعمر لا للعباس ما أفسح لحرصه هذا الافساح ولترك الأمر يجرى على سننه ، فان أصاب ما يرجو حمد الله واطمأن وان لم يصب ما يرجو حمد الله ولم يجزع .

اخال أن هذا هو الفرق بين عمر وبين العباس ، كلاهما مؤمن وكلاهما يحب دينه ويحب أهله ، ولكن أحدهما وهو العباس يحب أن يجرى الأمران فى طلق ، وثانيهما وهو عمر يفكر فى أن يمضى أمر دينه ولا يفكر فى أن يمضى أمر أهله . من أجل ذلك قال عمر للعباس يرد عليه : مهلا يا عباس ، فوالله لاسلامك يوم أسلمت كان أحب الى من اسلام الخطاب لو أسلم .

وقد تجد قلوب المسلمين ويثيرها الوجد الا أن تنظر الى الأمور نظرة جاهلية ، فهم من البشر يدخلون الحياة ويخرجون منها كما يدخل اليها البشر ويخرجون ، اللهم من زاده الله تقى وزاده هداية وزاده ايمانا فعصمه من أن يحب وعصمه من أن يحقد ورزقه العفو وهداه الى الاحسان .

ولقد كان قلب الرسول قلبا يستملى عن وحى ويملى عن هدى لا يعرف الوجد ولا يعرف الحفيظة ، قلب للناس جميعا مسلمهم ومشركهم ، لا يصدر الا عن خير . ان عفا عفا عن حق وان عاقب عاقب عن حق ، وهو رسول الله الى الناس . جاء ليهديهم لا ليقتص منهم يتأنى بهم قبل أن يعاقبهم ، حريص على أن يخرج بالناس من دنياهم وقد آمنوا كلهم ، حريص على ألا يغلق الباب أمام مشرك ليؤمن .

وبهذا نظر الرسول الى أبى سفيان ، كأنه كان قد أحس أن أبا سفيان قد مال ليؤمن ، وما أحب أن يأخذه فى مجلسه هذا بالايمان فيكون ايمان أبى سفيان ايمان المقسور بل أرخى له وسمح له أن يذهب مع العباس ليبيت ليلته عنده ، فاذا ما أصبح الصبح عاد به العباس اليه .

ويعود العباس على رسول الله بأبى سفيان ، ويرى الرسول أن المجلس أمن لا قسر فيه ولا ارهاق ، وأن أبا سفيان قد عادت اليه نفسه واطمأن اليه قلبه ، فاتجه اليه يقول : ويحك يا أبا سفيان ، ألم يأن لك أن تعلم أنه لا اله الا الله .

وما نظن أبا سفيان كان فى قلبه بعد هذا كله مكان للتأبى ولا مكان للرفض ، الا أنه كان عظيما من عظماء قريش — كما علمت — وكان يظن أن الأمر بينه وبين الرسول عظمة ينازعه عليها . من أجل ذلك لم يستجب فى هوادة ولا لين ، ولكنه أخذ وأعطى ، يعز عليه آخر الأمر أن يسلم قياده ويسلم زعامته الى من كان منذ حين قريب ينافسه القيادة والزعامة .

ونحن نسوق اليك هذا الحوار الذى جرى بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين أبى سفيان وفيه هذه الكبرياء التى ترد أبا سفيان عن أن يؤمن ، وفيه هذا الخوف الذى يدفع أبا سفيان الى أن يؤمن .

يقول أبو سفيان وهو يجيب الرسول : بأبى أنت وأمى ، ما أصلحك وما أكرمك وأوصلك ، والله لقد ظننت أن لو كان مع الله اله غيره ، لقد أغنى عنى شىء بعد ، فيقول له الرسول

بعد أن رآه قد آمن بالله يريد أن يهيىء قلبه للايمان به ، ويحك يا أبا سفيان ، ألم يأن لك أن تعلم أنى رسول الله .

وهذه عقدة العقد فى نفس أبى سفيان ، فهو ينظر اليها لا على أنها رسالة ولا على أنها تتمة للايمان ، ولكنه ينظر اليها بذلك المعنى الذى حدثتك عنه كثيرا . هـذا المعنى الذى يراه أبو سفيان اقرارا منه بسيادة محمد عليه ، وتزعمه له ، وما ثار ولا حارب ولا ألب قريشا الا لهذه .

من أجل ذلك التفت أبو سفيان الى الرسـول يقول له : بأبى أنت وأمى ، ما أصلحك وأكرمك وأوصلك ، أما هذه والله فان فى النفس منها حتى الآن شيئا .

عنـدها يرى العباس ، أن أبا سـفيان قد أمن فانحل من خوفه ، فعاد قلبه يقسو بالشرك ولا يلين بالايمان .

وعندها خاف العباس أن تفلت الفرصة من يده ويعود عمر فيدخل فى الأمر ثانية كما دخل فيه أولا . وعندها يدرك العباس أن ما رجاه لقومه سوف يضيعه عليـه أبو سفيان . فيلتفت العباس الى أبى سفيان مهددا منذرا وهو يقول له : ويحك أسلم واشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ، قبل أن تضرب عنقك .

ويرى أبو سفيان أن الأمر جد لا هزل ، وأن ما أدركه من أمن كان سحابة صيف عن قريب سـتنقشع ان هو أصر على كفره ، وكان رجلا يطمع فى الحياة ويطمع أن يجـد فى الحياة

فرصة قد تواتيه ، وما عليه أن يسلم اليــوم لينجو من الموت وليترك نفسه للأيام وليترك الأيام تمر بين يديه .

وشهد أبو سفيان شهادة الحق وأسلم ، والعباس عليم بنفس أبى سفيان ، عليم بالذى ينازعها ، ولم يكن هذا الذى علمه العباس بعيداً عمَّا تخيَّلنا . من أجل ذلك أراد العباس أن يرضى أبا سفيان وألا يحمِّله عناء التفكير فى شىء من هــذا ، فيرده التفكير فى شىء من هــذا الى ما قد لا تحمــد عقباه على دين أبى سفيان ، والى ما قد لا تحمد عقباه على حياة أبى سفيان .

فطلب العباس الى الرسول أن يُعطى أبا سفيان شــيئا ، وقال له : يا رسول الله ، ان أباسفيان رجل يحب الفخر ، فاجعل له شيئا .

والرسول كريم يحب أن يُرضى النفوس ويحب ألا تهون بين يديه النفوس ، وما أراد لهم الاســلام الا وهو يريد لهم العزة مع الاسلام . من أجل ذلك استجاب الرسول للعباس ، وقال : نعم . ومضى الرســول يعطى لأبى ســفيان وقال : من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ، ومن أغلق الباب فهو آمن ، ومن دخل المسجد فهو آمن .

ويعنينى ألا أفوِّت كلمة أخيرة فى هذا الحديث صدرت عن أبى سفيان بعد ايمانه لتؤكد لك نظرتى الى أبى سفيان ، نظرتى الى نفسه وما تحمل تلك النفس من حب للدنيا والجاه .

فلقد وقف العباس لأبى سفيان ليشهدا معا جنود الرسول وهى تمر ، وكانت كلما مرت قبيلة سأل أبو ســفيان وأجاب

العباس ، حتى مر المهاجرون والأنصار فى الحديد لا يرى منهم الا الحدق فسأل أبو سفيان العباس وهو يقول : يا عباس ، من هؤلاء ؟ ويقول العباس لابى سفيان : هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المهاجرين والأنصار . ويقول أبو سفيان : والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيما .

هذه كلمة أبى سفيان ، الرجل الذى أسلم منذ حين قريب ، آمن بالله وآمن برسوله دينا فيما يظن ، ولكنه آمن بهما دنيا فيما نظن .

وأغضبت تلك الكلمة — كلمة أبى سفيان — العباس ، فقال له يؤنبه : انها النبوة . ويخاف أبو سفيان أن يكون قد كشفه عن شىء من ذات نفسه ، وأن يظن به العباس الظنون ، فيقول : فنعم اذن .

غير أنها اجابة لا ترضى ، ولكن العبـــاس رضيها ، حتى لا يحرك ما بنفس أبى سفيان من شىء يمس تلك العقيدة التى كان العباس يعلم أنها لمّا تستقر بعدُ فى نفس أبى سفيان .

ورأى العباس بعد أن كسب بايمان أبى سفيان شيئا ، أن يكسب ما كان يطمع فيه بعد ذلك من تأمين قومه فالتفت الى أبى سفيان يقول له : النجاء الى قومك .

وهنا يجد أبو سفيان أن الزعامة التى كاد يفقدها فى يوم وليلة قد عادت اليه فى يوم وليلة ، فأسرع الى قومه حتى اذا جاءهم صرخ فيهم بأعلى صوته : يا معشر قريش ، هذا محمد قد

جاءكم فيما لا قبل لكم به ، فمن دخل دار أبي سـفيان فهو آمن .

وكانت هند فيمن يسمع عن أبي سفيان ، وكانت لا تزال مشركة فيما مر بك ، فقامت اليه مغضبة وأخذت بشاربه وهي تقول : اقتلوا الحميت الأسود الأحمس قبح من طليعة قوم .

وقد مر بك ذلك — فقد رأت هند أبا سفيان رسولا غير موفق فيما أرسل اليه ، ورأته عاد بالدنية ولم يعد بما تحب هي ؛ من أجل ذلك نسيت أنه زوجها ، ونسيت أن له عليها حقا ، ولم تنظر اليه الا نظرة رجال قومها اليه ، وأنه لم يوفق ولم يفعل ما يجب عليه ؛ من أجل ذلك أخذته بهذه الشدة ، يغريها بما فعلت أن أبا سفيان منها قريب ، وما نظن أنها كانت تقوى على مثلها معه لو كان منها غير قريب .

ويلتفت اليها أبو سـفيان وهو لها عاذر لأنها لم تشـهد ما شهده ، ولم يثر لما فعلت به فيقسو عليها وتكون بينه وبينها مشادة ، قد تفقده فوق ما فقـد على يد زوجتـه ، فيخسر أبو سفيان خسارة فوق ما خسر ، ويخرج من المعركة ذليـلا مهينا ، وقد يخرج منها مشيعا الى القبر . فخاف أبو سفيان هذه وخاف تلك وارتد الى نفسه يعلم أنه قد كسب شـيئا ، وهو عزيز بما كسب الآن ، فما باله لا يلين لهنـد ، وما باله لا يرضى ما فعلت هند به ، وليمضي هذا الموقف بسـلام وليكن له مع هند بعد هذا الموقف حديث آخر .

وهكذا ملك أبو سفيان نفسه وملك أن يرد على هند هادئا

ليناً فالتفت الى قومه يقول لهم فى اصرار : ويلكم لا تغرنكم هذه من أنفسكم فانه قد جاءكم مالا قبل لكم به .

وهنا يخاف القوم فيسكنون ، ويحس أبو سفيان الخوف قد عقل الألسنة عن أن تتكلم ، وجمد الناس معه فلا يتحركون ، فيشجع على أن يمضى فى القوم فيقول : فمن دخل دار أبى سفيان فهو آمن .

عندها يرى الناس أن أبا سفيان قد استأمن لنفسه ولم يستأمن لهم ، فما تغنى داره عنهم شيئا ، فيخرجون عن سكونهم أشد خوفا وأشد غضبا على أبى سفيان فيقولون له : قاتلك الله وما تغنى عنا دارك ؟ .

ويعلم أبو سفيان أن القوم لم يغضبوا عليه الا لخوفهم على أنفسهم والا لحرصهم على أن يأمنوا كما أمن هو ولو قد أمنوا ما غضبوا . وعند أبى سفيان بقية من الحديث تردهم الى الأمن ، ولكنهم عجلوا فقطعوا عليه حديثه ، ولم يستمعوا الى هذه البقية .

أدرك هذا أبو سفيان فقطع على الناس ضجيجهم كما قطعوا عليه حديثه وهو يقول لهم : ومن دخل داره فهو آمن ، ومن دخل المسجد فهو آمن .

وما كان الناس يطمعون فى أكثر مما قال أبو سفيان فاطمأنوا وسكنوا وتفرقوا عن أبى سفيان ، فريق الى دوره وفريق الى المسجد ليبلغوا مأمنهم .

وتمضى الأحداث تؤكد أن أبا سفيان لم يبعد فى اسلامه عن

أن يكون رجل دنيا لا رجل دين ولم يبعد عن أن يكون لهذا الدين الذى دخله رجلا ممن يعبدون الله على حرف ، يقول ابن هشام : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة عام الفتح ومعه بلال فأمره أن يؤذن ، وكان أبو سفيان بن حرب وعتاب بن أسيد والحارث بن هشام جلوسا بفناء الكعبة : فيقول عتاب بن أسيد لصاحبيه : لقد أكرم الله أسيدا — يعنى أباه — ألا يكون سمع هذا فيسمع منه ما يغيظه . فيقول الحارث بن هشام : أما والله لو أعلم أنه محق لاتبعته . فيقول أبو سفيان : لا أقول شيئا ، لو تكلمت لأخبرت عنى هذه الحصى .

ويطلع عليهم النبى صلى الله عليه وسلم ، وما كان حاضرهم فيقول لهم : قد علمت الذى قلتموه ويذكر لهم ما قالوا .

عندها يبهر الحارث ويبهر عتاب فينطقان بالشهادة فيقولان : انك رسول الله .

ويروى ابن اسحاق وهو يحدث عن غزوة حنين ، فيقول : فلما انهزم الناس ورأى من كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من جفاة أهل مكة الهزيمة ، تكلم رجال منهم بما فى أنفسهم من الضغن ، فقال أبو سفيان بن حرب : لا تنتهى هزيمتهم دون البحر ، وهو يعنى المسلمين .

ثم لا ننسى أن أبا سفيان كان واحدا من أشراف قريش الذين أعطاهم الرسول يتألف قلوبهم . فلقد كان أبو سفيان مؤمنا حين ذاك ، ولكنه كان فى حاجة الى أن يثبت على ايمانه ، وكان فى حاجة الى أن تقوم بين يديه الدنيا الى الدين ، فتشد

أولاهما ثانيهما ، ولقد أعطاه الرسول مائة بعير كما أعطى ابنه معاوية مائة بعير ، وذلك من سبى هوازن .

وأخيرا نسوق اليك حديث أبى سفيان فى هدم اللاة ، فيروى الرواة أنه لما قدم وفد ثقيف على رسول الله ليسلموا ، كان فيما سألوه أن يدع لهم اللاة لا يهدمها ثلاث سنين ، فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك ، فما برحوا يسألونه سنة سنة ، ويأبى عليهم . فسألوه شهرا واحدا فأبى عليهم ، وكانوا يريدون ألا يرَوِّعوا قومهم بهدمها قبل أن يدخلوا الى الاسلام .

وبعث معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا سفيان والمغيرة بن شعبة ليهدما أوثانهم .

ويحكى ابن اسحاق فيقول : فخرجا ــ وهو يعنى أبا سفيان والمغيرة ــ مع القوم ، حتى اذا قدموا الطائف ، أراد المغيرة بن شعبة أن يقدم أبا سفيان . فأبى ذلك أبو سفيان عليه وقال : ادخل أنت على قومك : فلما دخل المغيرة بن شعبة علاها ــ أى اللاة ــ يضربها بالمعول ، وقام قومه ــ بنو معتب ــ دونه أن يرمى أو يصاب . ويقول ابن اسحاق : ويقول أبو سفيان ، والمغيرة يضربها بالفأس: آها لك ، آها لك . يدل بهاتين الكلمتين على أسفه وحزنه .

وجمع المغيرة بعد أن هدم اللاة مالها من الذهب والجزع وأعطاها أبا سفيان ، وصار هذا فى يدى أبى سفيان ، وبقى فى

يديه الى أن أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدفع منه دينا كان على عروة ، وكان عروة قد قتل فى شىء يتصل باللاة .

ولعل آخر ما نختم به الكلام عن أبى سفيان فى معتقده — ونعنى فى اسلامه — هاتان الكلمتان اللتان أثرتا عنه يرويهما أكثر من مؤرخ ، كلهم قد أجمعوا عليهما ، غير خلاف بينهم يسير فى الأداء .

أولى تلك الكلمتين ، هذه التى تروى له حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد رووا عن أبى سفيان أنه قال : تلقفوها الآن تلقف الكرة فما من جنة ولا نار .

وقد رويت عنه هذه الكلمة على نحو آخر لا يبعد عن هذا كثيرا ، ولكنها فى مناسبة تبعد عن هذه كثيرا ، فقد قالوا : ان أبا سفيان دخل على عثمان وهو مكفوف ثم خرج من عنده وهو يقول : تلقفوها يا بنى أمية تلقف الكرة ، فما الأمر على ما تقولون .

هذه هى الأولى ، أما الكلمة الثانية التى رواها المؤرخون لأبى سفيان ، فانهم يقولون : لما ارتدت العرب قال أبو سفيان : يا آل غالب : الدين العتيق ، وهو يعنى فيما أظن أن يهيب بهم فى أن يرجعوا الى دينهم الأول .

وبعد هاتين فهناك كلمة تتصل بهما لا تشير الى دين أبى سفيان ولكن تشير بعد دين أبى سفيان الى ايثاره الدنيا ، والى أنه كان يريد هذا الدين وسيلة الى دنياه ، فيروى البلاذرى أن أبا سفيان كان على صدقة نجران حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : من قام بالأمر ؟ فقالوا : أبو بكر . فقال

مقالة رجل غير مقر بأن يكون أبو بكر هو الذى يلى الأمر : أبو الفضل ! انى لأرى أمرا لا يسكنه الا الدم .

ويروون هذه القصة الأخيرة على نمط آخر فيقولون :

توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو سفيان فى مسعاة أخرجه فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم . فلما انصرف لقى رجلا فى بعض طريقه مقبلا من المدينة فقال له : مات محمد ؟ قال : نعم . قال : فمن قام مقامه ؟ قال : أبو بكر . قال أبو سفيان : فما فعل المستضعفان على والعباس . قال الرجل : جالسين . قال أبو سفيان : أما والله لئن بقيت لهما لأرفعن من أعقابهما ، ثم قال : انى أرى غيرة لا يطفئها الا دم ، ولما قدم المدينة ، جعل يطوف فى أزقتها وهو يقول :

بنى هاشم لا تطمع الناس فيكمُ
ولا سيما تيم بن مرة أو عدى
فما الأمر الا فيكمُ واليكم
وليس لها الا أبو حسن على

ويروون أن عمر عند ما سمع هذا قال لأبى بكر : ان هذا قد قدم وهو فاعل شرا . فقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يستألفه على الاسلام ، فدَع له ما بيديه من الصدقة . ففعل أبو بكر . فرضى أبو سفيان وبايعه .

وما أبعد عمر عن أن يفهم أبا سفيان ، ولقد فهمه حق فهمه .

وهكذا كان أبو سفيان يريدها ـ أى الخلافة ـ للعباس

وعلى ، أولا : ليضمنها له ولابنه ، ثانيا : لأنه كان يرى أنه أضعف من أن يرشح لها نفسه أو ابنه ، وكان يريد أن يدخل عليها العباس أو عليا ، فاذا ما آلت لبنى عمه ، نازع هو أو ابنه بنى العم ، وكانت حربا بين أهل وأهل فتجردت عن صبغتها العامة الى صبغة خاصة .

وبعد هذا نريد أن نسوق اليك تنفا عن أبى سفيان تشير الى شأنه وتعرّف بمنزلته وتصور حاله ، ليكمل بهذا الحديث عن أبى سفيان .

## – ١٣ –

يروى المؤرخون أن أبا بكر رضى الله عنه بلغــه عن أبى سـفيان أمر فأحضره اليه وأقبل يصـيح عليه ، وسـمع ذلك أبو قحافة ، والد أبى بكر ، فتساءل على من يصيح ابنى ؟ فقيل له : على أبى سفيان . فدنا أبو قحافة من ابنــه أبى بكر وهو الخليفة عند ذاك ، وقال له : أعلى أبى سفيان ترفع صوتك ، لقد تعديت طورك ، وجزت مقدارك .

وما ننكر على أبى قحافة أن يقول ما قال ، وما ننكر عليه أن يلوم ابنه على ما فعل ، فقــد كان أبو قحافة رجلا جاهليا اسلاميا فى نفسه من آثار الجاهلية أكثر مما فى نفسه من آثار الاسلام ، فكان يعرف أبا سفيان ويعرف ابنه أبا بكر بالروح الجاهلية لا بالروح الاسلامية . اذ لو عرفهما فى ظل الاســلام

ونسى معرفته عنهما فى ظل الجاهلية ، لما استكثر على ابنه أن يرفع صوته على أبى سفيان ، ولعرف أن ابنه خليفة ، وأن أبا سفيان رعية ، ولعرف أن الخليفة من حقه أن يأخذ رعاياه بما يبدو له شدة ولينا .

وكما استمتع أبو سفيان بهذا الجاه خلافة أبى بكر استمتع به خلافة عمر ، ولقد كان عمر بن الخطاب يفرش فراشا فى بيته مدة خلافته ، وكان لا يجلس عليه أحد الا العباس بن عبد المطلب وأبو سفيان بن حرب .

ومن قبل أبى بكر ومن قبل عمر ، كان الرسول يحفظ على أبى سفيان هذا الجاه ، فانهم يروون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن للناس بالدخول عليه يوما ، فكان آخر من أذن له بالدخول أبو سفيان . وحين دخل أبو سفيان على الرسول ، قال : يا رسول الله ، لقد أذنت للناس قبلى حتى ظننت أن حجارة الخندمة ليؤذن لها قبلى ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما والله انك والناس ، لكما قال الأول : كل الصيد فى جوف الفرا (١) .

يعنى أن كل ما لهؤلاء من المنزلة ، فانه لك وحدك مثل ما لهم كلهم . واستعمله الرسول على نجران ، فولاه الصلاة والحرب .

ونحن نرى أن عمر بن الخطاب حين اختلف بين يديه معاوية

---

(١) حمار الوحش .

وعمرو بن العاص ، وحين عدا عمرو على معاوية فلطمه ، وحين أمر عمر معاوية أن يقتص من عمرو ، وحين أبى ذلك معاوية حتى يستشار أبوه ، عندها أرسل عمر الى أبى سفيان : فلما أتاه أبو سفيان ألقى له وسادة ، وقال له : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا أتاكم كريم قوم فاكرموه ، ثم قص عليه ما جرى بين عمرو ومعاوية ، فقال أبو سفيان : وهو يهون من هذا الأمر الذى رآه عمر كبيرا : لهذا بعثت الىّ ؟ أخوه وابن عمه ، وقد أتى غير كبير ، وقد وهبت ذلك له .

فأنت ترى كيف كان عمر يكرم أبا سفيان ، وأنت ترى كيف كان معاوية لا يقضى وهو كبير ــ وكان عندها واليا لعمر على الشام ــ فى أمر دون أن يرجع الى أبيه ، وأى أمر ، أمر لا يملك انسان معه عقله ولا يملك حلمه ، وأنت ترى كيف تدبر أبو سفيان الأمر وقضى فيه ، اذ كان رجلا بعيد النظر يريد أن يكسب له ولابنه .

ولكن عمر على ذلك لم يجعل اكرامه لأبى سفيان يطغى على شىء من الحقوق ، فلقد قيل ان معاوية وهو على الشام بعث بمال وأدهم[1] وكتب الى أبيه أبى سفيان أن يدفع ذلك الى عمر ، وكتب الى عمر يقول : انى وجدت فى حصون الروم جماعة من أسارى المسلمين مقيدين بقيود حديد أنفذت منها

(١) الادهم : القيد .

هذا ليراه أمير المؤمنين . وخرج الرسول من عند معاوية حتى قدم على أبى سفيان بالمال والأدهم .

وذهب أبو سفيان بالأدهم والكتاب الى عمر واحتبس المال لنفسه ، فلما قرأ عمر الكتاب قال لأبى سفيان : أين المال يا أبا سفيان ؟ ولم يستح أبو سفيان أن يقول لعمر : كان علينا دين ومعونة ، ولنا فى بيت المـال حق ، فاذا أخرجت لنا شيئا ، قاصصتنا به .

هنا لم يرحم عمر كبرياء أبى سفيان ولم يرحم جاهه ، ولقد كان عمـر عنيفا فى الحق كما مر بك ، والتفت يقول لرجاله : اطرحوه فى الأدهم حتى يأتى بالمال .

عندها خاف أبو سفيان ، وأرسل من أتاه بالمال ، فأمر عمر باطلاقه من الأدهم .

وتقودنا هذه القصة الى أخرى على نمطها ، فانهم يحكون أن أبا سفيان زار ابنه معاوية بالشام ، فلما رجع من عنده دخل على عمر ، وعمر يعرف طمع أبى سفيان وجشعه ويعرف أنه لم يرجع من عند ابنه معاوية والى الشام خاوى الوفاض ، فالتفت عمر الى أبى سفيان يقول له : أجزنا أبا سفيان . وأبوسفيان ليس بالرجل السهل الذى يعطى مالا وقع فى يديه ، ولكنه كان يرى الأمر غنيمة ، من سبق لحق ، ومن أدرك أخذ ، وهو على ذلك ضنين لا يحب أن يكشف عما حاز ، فقال أبو سفيان لعمر : ما أصبنا شيئا فنجزيك منه . وكان عمر داهيـة يعرف أسرار الرجال ، فأخذ من أبى سفيان خاتمه ، وبعث به الى هند زوج

أبى سفيان ، وقال للرسول : قل لهند يقول لك أبو سفيان : انظرى الى الخرجين اللذين جئت بهما فأحضريهما .

فما لبث عمر أن أتى بخرجين فيهما عشرة آلاف درهم ، فطرحهما عمر فى بيت المال .

ويقولون : أنه لما ولى عثمان ، أراد أن يرد هذا المال على أبى سفيان ، فقال أبو سفيان : ما كنت آخذ مالا عابه على عمر .

وأبو سفيان كان كما حدثتك ، يحرص على ما بينه وبين قومه ، أكثر مما يحرص على ما بينه وبين المسلمين . فقد مر بك أنه لم يرض أن يكون أبو بكر خليفة وأراد أن يهيجها حربا ولم يستكثر أن يراق من أجلها دم .

هذه واحدة عما كان بينه وبين المسلمين ، واليك واحدة عما كان بينه وبين قومه ، فانهم يحكون أن أبا سفيان وقف مرة بباب عثمان بن عفان ، وشغل عثمان عنه ببعض مصالح المسلمين فحجب فأطال ، فقال له رجل وهو يريد أن يغريه بعثمان : ما كنت أرى أن تقف بباب مضرى فيحجبك . فيقول له أبو سفيان : لا عدمت من قومى من أقف ببابه فيحجبنى .

وهكذا يرضى أبو سفيان بما يسىء من قومه ولا يرضى بما يقرب أن يسىء من غير قومه ، الا اذا كان ضعيفا لا يملك أن يكون شيئا .

يحكون أن عمر وقف يوما على الردم ــ موضع بمكة ــ وقال يخاطب أبا سفيان : أين حقك يا أبا سفيان مما هنا ،

فقال أبو سفيان ، وقد نسى أنه ترك الجاهلية وأنه يعيش فى الاسلام : مما تحت قدميك الىّ ، ويعرف عمر أن هذا أمر قد انتهى بانتهاء الجاهلية فيقول : طالما كنت قديم الظلم يا أبا سفيان ليس لأحد فيما وراء قدمى حق ، وانما هى منازل الحاج .

ولكننا قبل أن نختم الحديث عن أبى سفيان لا ننسى له موقفه فى الطائف ، وفقده احدى عينيه فى تلك الغزوة ، ثم موقفه فى اليرموك تحت راية ولده يزيد وفقده عينه الثانية .

وقد كان فى هذه الموقعة يعظ الناس ويحرضهم على القتال فكان يقف على كل فئة ويقول : الله ، الله انكم ذادة العرب وأنصار الاسلام وأنهم ذادة الروم وأنصار الشرك ، اللهم ان هذا يوم من أيامك ، اللهم أنزل نصرك على عبادك .

وبعد ثمان وثمانين سنة أو تسعين سنة مات أبو سفيان ، سنة ثلاثين ، وقيل احدى وثلاثين . وعلى هذا أكثر المؤرخين . ويخالف بعض المؤرخين فيقول : انه مات سنة ثلاث وثلاثين .

وقد صلى عليه ابنه معاوية ، وقيل عثمان ، ودفن بالبقيع رحمه الله .

## — ١٤ —

هذه كلمات سبقت عن نشأة الأمويين والهاشميين ثم عن أبوى معاوية : هند وأبى سفيان ، قصدت بهما كما قدمت أن أكشف الأسباب الأولى التى كان لها أثر فى تكوين رجلنا الذى نتحدث عنه ، فما من شك فى أن الخلاف بين الأمويين والهاشميين

امتد حتى أصاب معاوية ، وامتد حتى ولى معـاوية ، وما من شك فى أن هندا أم معـاوية دخلت فى هذا الخلاف فغـذت به ابنها معاوية ، وما من شك فى أن أبا سفيان كان واسطة العقد فى هذا الخلاف فقد تلقف رايته عن آبائه وأسلمها لابنـه فى حياته يرعى هذا الخلاف فى نفسه ، حتى اذا ما ترك الحياة وخلف ابنه فيها كان ابنه زعيم هـذا الخلاف ومتوليـه . وقد عاد به جاهليا كما كان . وما نريد أن نسبق بالحكم على ما كان قبل أن نعرض عليك حياة معاوية كاملة لتشركنا الرأى فيما تقول .

***

كان مولد رجلنا معاوية بن أبى سفيان سنة عشرين قبل الهجرة ــ فيما يقال ــ بمكة . وكنيته أبو عبد الرحمن ، اذ كان له ابن ــ كما ستعرف ــ اسمه عبد الرحمن فكنى به . وكان معاوية فيما يقال أبيض جميلا ، اذا ضحك انقلبت شفته العليا . وكان يخضب . وكان يتوسم فيه وهو صغير ملامح السيادة . ولعلك تذكر ذلك الخبر الذى مر بك من قبل حين نظر اليه رجل وهو غلام صغير فقال : انى أظن أن هذا الغلام سيسود قومه . فسمعته هند أم معاوية فقالت : ثكلته اذن ان لم يسد غيرقومه .

كما كان يتوسم فيـه الدهاء والحيلة . وما أظنك قد غابت عنك كلمة هند فيه ، وقد ذكرناها من قبـل : والله لو جمعت قريش من أقطارها ثم رُمى به فى وسطها لخرج من أى أعراضها شاء .

ولقد جاء الاسلام وكان معاوية أحد سبعة عشر يكتبون ليس فى الاسلام غيرهم وهم : على بن أبى طالب ، وعمر بن الخطاب ، وطلحة بن عبيد الله ، وعثمان بن عفان ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وأبان بن سعيد بن العاص ، وخالد بن سعيد أخوه ، وأبو حذيفة بن عتبة ، ويزيد بن أبى سفيان ، وحاطب بن عمرو ابن سعد بن أبى صخر ، وحويطب بن عبد العزى ، وأبو سفيان ابن حرب ، ومعاوية ولده ، وجهيم بن الصلت .

ثم كان معاوية من أشراف الكتاب ، فكان يكتب للنبى صلى الله عليه وسلم بين عشرة هم : على بن أبى طالب ، وعمر ابن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، وخالد بن سعيد بن العاص ، وأبان بن سعيد بن العاص ، وأبو سعيد بن العاص ، وعمرو بن العاص ، وشرحبيل بن حسنة ، وزيد بن ثابت ، والعلاء بن الحضرمى .

ولم يزل معاوية يكتب للنبى صلى الله عليه وسلم الى أن انتقل الى جوار الله

وتزوج معاوية نساء ، منهن : ميسون بنت بحدل بن أنيف الكلبية ، وهى أم ولديه : يزيد ، وبنت كان اسمها أمة ربة المشارق ، ماتت صغيرة .

وفاختة بنت قرظة بن عبد عمرو بن نوفل بن عبد مناف ، وقد ولدت له عبد الرحمن ، وهو الذى كنى به معاوية ، وقد مات عبد الرحمن هذا صغيرا ، ثم عبد الله ، وكان عبد الله هذا أحمق .

ونائلة بنت عمارة الكلابية ، ويروون أن معاوية لما تزوجها قال لميسون امرأته : انظرى اليها ، فنظرت اليها وقالت : رأيتها جميلة كاملة ولكنى رأيت تحت سرتها خالا ليوضعن رأس زوجها فى حجرها . فطلقها معاوية ، وتزوجها بعده حبيب بن مسلمة الفهرى ، وخلف عليها بعده النعمان بن بشير ، فقتل ووضع رأسه فى حجرها .

ثم كثوة بنت قرظة أخت فاختة ، غزا معاوية قبرص وهى معه فماتت هناك .

ويذكر ابن حبيب أن قريبة ، وهى فاطمة بنت أبى أمية بن المغيرة المخزومى ، وكانت تحت عمر بن الخطاب رحمه الله ، فلما أراد أن يهاجر أرادها على الهجرة ، فأبت عليه فتركها وهاجر ، فتزوجها معاوية بن أبى سفيان من بعده .

ويذكر ابن حبيب بنات ثلاثا لمعاوية ، ولكنه لا يذكر من أى الأمهات كن ، هن : هند ، ورملة ، وصفية . تزوج هندا هذه عبد الله بن عامر بن قريظ بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس ، وتزوج رملة عمرو بن عثمان بن عفان ، وتزوج صفية محمد بن زياد بن أبيه ، وهكذا كان هؤلاء الرجال الثلاثة : عبد الله بن عامر ، وعمرو بن عثمان ، ومحمد بن زياد أصهارا لمعاوية .

وروى عن معاوية جماعة من الصحابة منهم : ابن عباس ، والخدرى ، وأبو الدرداء ، وجرير ، والنعمان بن بشير ، وابن عمر ، وابن الزبير .

كما روى عنه جماعة من التابعين منهم : أبو مسلمة

وحميد ، ابنا عبد الرحمن ، وعروة ، وسالم ، وعلقمة بن أبى وقاص ، وابن سيرين ، والقاسم بن محمد .

ونشأ معاوية فى ظل هذين الوالدين — الذى مر بك تفصيل عنهما ـ هند ومعاوية ، لم نر له شيئا فى الحياة الجاهلية المشركة مع أنه شارك فيها صبيا ، وكان عمره يتيح له أن يدخل الى تلك الحياة ، اذ كان مولده كما علمت قبل الهجرة بعشرين عاما .

ولم يسلم معاوية الا عام الفتح ، وكانت به رغبة قبل ذلك اليوم فى أن يسلم فلقد كان يحدث عن نفسه يقول : لقد كان أبواى يقولان لى : لئن أسلمت لنمنعنك القوت .

غير أنه يروى عن اسلام معاوية شىء آخر ، فقد روى عنه أنه أسلم يوم عمرة القضية سنة سبع قبل فتح مكة بسنة ، ويؤكد ذلك ابن حجر فيروى عن ابن عباس أن معاوية قال : قصَّرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند المروة .

وغالى بعضهم فروى أن معاوية أسلم ببدر وكتم اسلامه الى فتح مكة ، أى أنه بقى مسلما ست سنين ، وأنه لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما ، وأنه كتم اسلامه من أبيه وأمه .

ولقد حضر معاوية يوم حنين مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأعطاه الرسول مائة بعير وأربعين أوقية ، كما أعطى أبوه مثلهما ، يتألفه ويتألف أباه .

وحين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين نفر من أصحابه من المهاجرين ، وآخى بين أبى بكر وعمر ، وبين عثمان

ابن عفان وعبد الرحمن بن عوف ، وبين طلحة بن عبيد الله وبين الزبير بن العوام ، وبين أبى ذر الغفارى والمقداد بن عمرو البهرانى ، آخى كذلك بين معاوية بن أبى سفيان والحتات بن يزيد المجاشعى ، ولقد مات الحتات هذا عند معاوية فى خلافته ، فأخذ معاوية ما ترك وراثة بهذه الأخوة ، فقال الفرزدق لمعاوية :

أبوك وعمى يا معاوى أورثا
تراثا فيختار التراث أقاربه
فما بال ميراث الحتات أكلته
وميراث حَرب جامد لك ذائبه

وهو أحد الذين كتبوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان زيد بن ثابت يكتب الوحى ، وكان معاوية يكتب للنبى صلى الله عليه وسلم فيما بينه وبين العرب ، أى من وحى وغيره ، وكان حسن الكتابة فصيحا حليما .

ويروى أن النبى صلى الله عليه وسلم دعا لمعاوية فقال : اللهم اجعله هاديا مهديا .

ولما سيَّر أبو بكر رضى الله عنه الجيش الى الشام سار معاوية مع أخيه يزيد بن أبى سفيان فلما مات يزيد سنة تسع عشرة من الهجرة استخلف عمر على الشام معاوية . ويروون أن عمر قال لأبى سفيان : أحسنِ الله عزاءك فى يزيد رحمه الله . فقال له أبو سفيان : من ولَّيت مكانه ؟ قال عمر : معاوية . قال أبو سفيان : وصَلتك رحم يا أمير المؤمنين .

وكتب عمر الى معاوية بعَهده على ما كان يزيد يلي من عمل الشام ، ورزقه ألف دينار فى كل شهر .

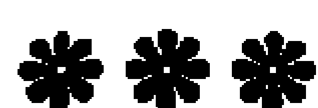
وبعد أربع سنين من ولاية معاوية ولىعثمان فأقر معاوية على الشام اثنتى عشرة سنة الى أن مات رحمه الله .

ويحكون أن عمر حين دخل الشام ورأى معاوية قال : هذا كسرى العرب . وكان معاوية تلقاه فى موكب عظيم ، فلما دنا منه قال له : أنت صاحب الموكب العظيم . قال : نعم يا أمير المؤمنين . قال : مع ما يبلغنى من وقوف ذوى الحاجات ببابك . قال معاوية : مع ما يبلغك من ذلك . قال عمر : ولم تفعل هذا ؟ قال معاوية : نحن بأرض جواسيس العدو بها كثيرة فيجب أن نظهر من عز السلطان ما نرهبهم به ، فان أمرتنى فعلت وان نهيتنى انتهيت . فقال عمر : لئن كان ما قلت حقا انه لرأى أريب ، وان كان باطلا انه لخدعة أديب . قال معاوية : فمرنى يا أمير المؤمنين . قال عمر : لا آمرك ولا أنهاك . وكان الى جانبهما عبد الرحمن بن عوف ، فقال : ياأمير المؤمنين ، ما أحسن ما صدر الفتى عما أوردته فيه . فقال عمر : لحسن مصادره وموارده جشمناه ما جشمناه .

وهكذا كان عمر معجبا بمعاوية . يحكون أن رجلا ذم معاوية يوما عند عمر فقال عمر : دعونا من ذم فتى من قريش ، من يضحك فى الغضب ، ولا ينال ما عنده الا على الرضى ، ولا يؤخذ ما فوق رأسه الا من تحت قدميه .

وكما كان عمر معجبا به كذلك كان ابن عمر ، فقد روى

عنه أنه قال : ما رأيت أحدا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أسود من معاوية . فقيل له : فأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى، رضى الله عنهم ؟ فقال : كانوا والله خيراً من معاوية وكان معاوية أسود منهم .



— ١٥ —

والحديث عن معاوية فى صباه وفى صدر حياته حديث قليل نادر ليست لنا منه أخبار متصلة . ففى تلك الحقبة التى قضاها معاوية شركاً وقضى بعضها مسلما ؛ نعنى منذ ولادته الى أن دخل الرسول مكة يوم الفتح — لا نكاد نرى لمعاوية الا تلك الأحاديث المتفرقة : هذا الحديث الذى مر بك من قبل حين لقى الرسول أبا سفيان وزوجه هندا ومعهما ابنهما معاوية فى الطريق ، وأراد أبو سفيان أن ينزل معاوية ليركب محمد ، فاحتجت هند ، ثم بعد هذا حديث اسلام معاوية ، ما رواه عن نفسه وما رواه له غيره ، وبعد هذين الحديثين ، فلا نكاد نجد شيئا قليلا أو كثيرا يلقى ضوءا على حياة الفتى عن هذه الفترة التى قضاها منذ أن دب الى أن أسلم ، وما هى بالفترة القليلة ، بل لقد طوى الفتى فيها ثمانية وعشرين عاما كان فيها شيئا ، مافى ذلك شك ، ولكنه لم يتذكر له عن هذا الشىء الا كلمات قليلة .

ونكاد نعزو هذا الى وجود معاوية فى ظل أبوين ملكا حياته

كلها ، ولم يتركا له شيئا بل حَجباه عن الوجود ، ولقد ظل معاوية حتى بعد أن جاوز تلك السن لا يستطيع أن يبرم أمرا أو يقضي في شيء الا اذا عرف رأى أبيه فيه . ولعل تلك الحادثة التي سنسوقها تكشف لك عن شيء من ذلك ، فانهم يروون أن معاوية حين كان واليا على الشام قدم قَدمة له يقصد عمر بن الخطاب ، وحين وفد عليه وجد عنده عمرو بن العاص قد قدم من مصر ، وأقعدهما عمر بين يديه وجعل يسائلهما عن أعمالهما ، فاعترض عمرو في حديث معاوية فقال معاوية لعمرو : أعملي تعيب والى تقصد ، هلم نخبر أمير المؤمنين عن عملي وأُخبره عن عملك . وهنا أحسّ عمرو ما وراء ذلك من حرج له ، فلقد كان يعلم أن معاوية أبصر منه بعمله ، وأن عمر لا يدع أول هذا الحديث حتى يسير الى آخره ، عرف عمرو هذا منه وأراد أن يفعل شيئا يشغل به عمر بن الخطاب عن ذلك ، فرفع يده ولطم معاوية . فقال عمر بن الخطاب لعمرو : تالله ما رأيت رجلا أسفه منك ، قُم يا معاوية واقتص منه . وهنا قال معاوية : ان أبي أمرني ألاّ أقضي أمرا دونه .

فأنت ترى معي أن معاوية حتى بعد أن شبّ ، وبعد أن كان رجلا ، وبعد أن كان واليا يحكم بين الناس ، لم يقو على أن يقتص لنفسه دون أن يرجع لأبيه . ولقد كانت اجابته لعمر تكشف لنا عن أنه كان لا يقضي في الأمور جميعا الا عن رأى هذا الأب وكانت هذه واحدة تدل على غيرها من أمور مثلها .

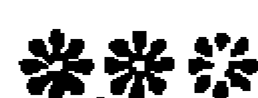
ويعنيني أن أسوق لك تتمة القصة ثانية بعد أن سقتها من

قبل ، ففى الذى كان من الأب بعد هذا ما يؤكد لنا اصرار الأب على أن يلى أمر الابن ، يصرّفه هو ولا يتيح لابنه الفرصة فى أن يكون له رأى بعيد عن رأى الأب .

فلقد أرسل عمر الى أبى سفيان كما علمت ، وحين أتاه أبو سفيان ألقى عمر له وسادة وقال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا أتاكم كريم قوم فأكرموه . ثم قَص عليه ما جرى بين عمرو وابنه معاوية . فقال أبوسفيان : لهذا بعثت الى ؟ أخوه وابن عمه وقد أتى غير كبير وقد وهبت ذلك له .

وهكذا لم يلتفت أبو سفيان لابنه معاوية فى شىء من هذا الاعتداء الذى وقع عليه ، وكأنه لم يكن صاحب حق يُرجع اليه فيه ، بل جعل هذا أبو سفيان كله له ، هو الذى يصفح عن هذا الجرم ، وهو الذى يهب ذلك لعمرو ، وهو الذى يحكم فى الأمر دون أن يكون لمعاوية شىء ما .

نقول هذا ونجعل من هذه الحادثة سَندا على اختفاء سيرة معاوية اختفاء يكاد يكون تاما فى عُمر معـاوية الأول ، ذلك العمر الذى قضاه فىحياة أبيه ، نعنى الى سن ثلاثين من الهجرة ، ونعنى أن معاوية ظل نصف عمره يستملى من أبيه ونصف عمره التالى يستملى من نفسه .



ونحن يعنينا أن نساير معاوية فى حياته خُطوة خطوة ، فلقد علمت تلك الحياة التى كانت غُفلا لا شىء فيها أيام الجاهلية ،

والتى كان فيها شيء قليل بعد الاسلام ، والتى زاد فيها هـذا القليل شيئا منذ أن ولى معاوية الشام ، ويحسن أن نسـوق اليك مقتطفات عن معاوية واليا على الشام ، لا تاريخا متصلا عن تلك الحياة .

فحين ولى معاوية الشام والجزيرة وجه حبيب بن مسلمة الى ملاطية بعد أن نقض أهلها الصلح ، ففتحها عنـوة ورتب فيها جندا من المسلمين مع عاملها ، وكان ذلك سنة سبع عشرة .

وبعد هذا لعلك لم يفتك تلك النصيحة التى نصح بها الأب ابنه تشاركه فيها الأم ، وذلك حين قدم معاوية ابنهما من الشام بعد أن استعمله عليها عمر ، والتى عَجب فيها معاوية من اتفاق الأب والأم فى معناها على اختلافهما فى لفظها .

ثم لعلك لم يغب عنك أيضا قدوم عمـر بن الخطاب على معاوية بالشام ، وما كان بينهما من أشـياء أنكرها عمـر على معاوية أولا ، ثم سكت عنها ثانيا ، وشـهادة عبد الرحمن بن عوف لمعاوية .

ولعلك كذلك لم يغب عنك حديث ارسال معاوية وهو على الشام الى أبيه بمال وأدهم ليوصلهما الى عمر ، ثم ارسال أبى سفيان الأدهم دون المال الى عمـر ووضع عمر أبا سـفيان فى الأدهم حتى رد المال .

هذا أكثر ما أثر لمعاوية وهو وال على الشام لعمر ، نكاد لا نقع بين دفات كتب التاريخ على غيره ، لا ندرى أكان ذلك لأن معاوية لم تكن له الصفة المستقلة فى حياة أبيه ، فمرت تلك

الحقبة التى عاشها فى ظل أبيه لأبيه وليست له ، أم كانت صفحات الوُلاة من صفحات الخليفة تكاد تضم صفحات الولاة الى صفحــة الخليفة ، للخليفــة فيها كل شىء ، وللولاة فيها بعض الشىء أم لأن تلك الحياة الأولى حياة الفتح أيام الخليفة الثانى كانت لا تعدو الا أن يأمر الخليفة ويطيع الوالى ، وتمضى الأمور بين الخليفة والوالى سَلما كلها لينة ، لا يكون فيها شىء يستحق أن يدوَّن . اللهم الا اذا كان عصيان أو خروج عن طاعة ، أو شىء قريب من هذا وذاك يستحق أن يُثار ، ويستحق أن يدون للوالى مع تدوينه للخليفة ، ولقد رأينا حياة معاوية مرَّت زمن عمر وليس فيهــا شىء من ذلك ، من أجل ذلك مرت دون أن يكون فيها شىء يستحق التدوين .

هذه الفروض كلها من اليسير تطبيقها على ولاية معاوية ، فما كان يروى عن نفوذ أبيه يكاد لا يُنكر ، وما كان يروى عن أمن تلك الحقبة فى الجملة شيئا لا يُنكر ، وما كان يروى عن طاعة معــاوية لعمر شيئا لا يُنكر . من أجل هــذا مرت ولاية معاوية على الشام أيام عمر وليس فيها ما كنا نطمع فيه من أخبار كثيرة ، تحدثنا عن هذا الوالى سِنى ولايته على الشام .

ويقبض الله الى جواره عمر بن الخطاب سنة ثلاث وعشرين ، ولكنه قبل أن يمضى الى جوار ربّه دعا اليه النفر الذين توفى رسول‌الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض: عليا ، وعثمان ، والزبير ، وسعدا ، وقال لهم : انتظروا أخاكم طلحة ثلاثا ، فان جاء والا فاقضوا أمركم . أنشدك الله يا علىّ ان وليت من أمور الناس شيئا أن تحمل بنى هاشم على رقاب الناس ، أنشدك الله يا سعد ان وليت من أمور الناس شيئا أن تحمل أقاربك على رقاب الناس ، قوموا فتشاوروا ثم اقضوا أمركم ، وليصلى بالناس صُهيب . ثم دعا عمر أبا طلحة الأنصارى فقال له : قم على بابهم فلا تدَع أحدا يدخل اليهم . ثم نادى ابنه عبد الله بن عمر وقال له : ان اختلف القوم فكن مع الأكثر ، فان تشاوروا فكن مع الحزب الذى فيه عبد الرحمن بن عوف .

فأنت تَحس من وصية عمر لهؤلاء النفر أن ثمة هاشميين وأن ثمة أمويين ، وأن عمر كان أخشى ما يخشاه ، أن يتمكّن علىّ ان ولى للهاشميين ، وأن يمكن عثمان ان ولى للأمويين .

واجتمع أهل الشورى ، وطلحة غائب ، وأمروا أبا طلحة أن يحجبهم ، وجاء عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة ، فجلسا بالباب ، فحَصبهما سعد ، وأقامهما وقال لهما : تريدان أن تقولا : حضرنا وكنّا فى أهل الشورى .

وهكذا كان يحرص على ألا يدخل فى هذا الأمر من ليس هو من أهل هذا الأمر . فلقد كان القوم ينظرون الى الخلافة نظرة عليها مسحة جاهلية ، مسحة قبلية ، مسحة لا تبعد كثيرا عما كان عليه القوم فى أيامهم الأولى قبل الاسلام ، وهـذا ما خافه عمر وما حذره منه ، ولكن فلننظر كيف مضى الأمر .

قد تنافر القوم فى هذا الأمر ، وكثر فيهم الكلام ، فقام أبو طلحة وقال : أنا كنت لأن تدفعوها أخوف منى لأن تنافسوها ، والذى ذهب بنفس عمر لا أزيدكم على الأيام الثلاثة التى أمر بها ، ثم أجلس فى بيتى فأنظر ما تصنعون . فقال عبد الرحمن : أيكم يُخرج منها نفسه ، ويتقلدها على أن يوليها أفضلكم ؟ فلم يُجبه أحد فقال : فأنا أنخلع منها . فقال عثمان أنا أول من رضى . فقال القوم : قد رضينا ، وعلىّ ساكت . فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال على : اعطنى موثقا ، لتؤثرن الحق ولا تتبع الهوى ، ولا تخص ذا رحم ولا تألُ الأمة نصحا . فقال عبد الرحمن : أعطونى مواثيقكم على أن تكونوا معى على من بدّل وغير ، وأن ترضوا من اخترت لكم ، وعلىّ ميثاق الله ألا أخُص ذا رحم لرحمه ، ولا آلُ المسلمين نصحا . فأخذ منهم ميثاقا وأعطاهم مثله ، ثم التفت عبد الرحمن لعلى يقول : تقول انى أحق من حضر لهذا الأمر لقرابتك وسابقتك وعظيم أثرك فى الدين . ولم تبعد من نفسك . ولكن أرأيت لو صُرف هذا الأمر عنك فلم تحضر . من كنت ترى من هؤلاء الرهط أحق به ؟ قال على : عثمان .

وخلا عبد الرحمن بعثمان فقال له : تقول شيخ من بنى عبد مناف ، وصهر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وابن عمه ، ولى سابقة وفضل ، فأين يتصرف هذا الأمر عنى ؟ ولكن لو لم تحضر ، أى هؤلاء الرهط تراه أحق بهذا ؟ فقال عثمان : على .

ثم خلا عبد الرحمن بالزبير : فكلمه بمثل ما كلم به عليا وعثمان فقال الزبير : عثمان . ثم خلا عبد الرحمن بسعد ، وكلمه بمثل ما كلم به عليا وعثمان والزبير ، فقال سعد : عثمان .

ودار عبد الرحمن لياليه ليلقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن وفد المدينة من أمراء الأجناد ، وأشراف الناس يشاورهم ، حتى اذا كانت الليلة التى صبيحتها تستكمل الأجل ، أتى المسور بن مخرمة ، بعد أن أمضى من الليل أكثره ، فأيقظه وقال له : لم أذق فى هذه الليلة كبير غمض فادعوا الزبير وسعدا ، فذهب المسور فأتى بهما .

وبدأ عبد الرحمن بالزبير فقال له : خلّ بنى عبد مناف وهذا الأمر . فقال الزبير : نصيبى لعلى . ثم كلم عبد الرحمن سعدا وقال له : اجعل نصيبك لى . فقال له سعد : ان اخترت نفسك فنعم ، وان اخترت عثمان فعلىّ أحبّ الىّ .

وكان سعد قد ضاق نفسا بهذه المشاورة التى طالت ، فالتفت الى عبد الرحمن يقول له : أيها الرجل ، بايع لنفسك وأرحنا وارفع رءوسنا .

ولكن عبد الرحن كان عن هذا الأمر صادفا ، كان صادفا عنه ، لما سبق وأنه خلع منها نفسه على أن يختار ، وكان صادفا

لشيء آخر مرّ في نفسه عنها ، فلقد قال لسعد : قد خلعت نفسي منها على أن أختار ولو لم أفعل لم أُردها : انى رأيت روضة خضراء كثيرة العشب فدخل فحل ما رأيت أكرم منه ، فمر كأنه سهم لم يلتفت الى شيء منها حتى جاوزها لم يعــرج ، ودخل بعير يتلوه فأتبع أثره حتى خرج منها ثم دخل فحل عبقري يجر خطامه يلتفت يمينا وشمالا ، ومضى قصد الأولين ، ثم دخل بعير رابع فرتع في الروضة ولا والله لا أكون الرابع ، ولن يقوم مقام أبي بكر وعمر أحد يرضى الناس عنه .

وبعد هذا أرسل عبد الرحمن المسور الى عليّ يدعوه . وحضر عليّ ، فناجاه عبد الرحمن طويلا ، ثم خرج عنــه عليّ وهو يظن أنه صاحب الأمر .

وأرسل عبد الرحمن الى عثمان فتناجيا حتى فرّق بينهما الصبح .

فلما صلوا الصبح جمع عبد الرحمن هؤلاء الرهط ، وبعث الى من حضره من المهاجرين وأهل السابقة والفضل من الأنصار ، والى أمراء الأجناد ، فاجتمعــوا حتى ضاق المســجد بأهله ، ثم قام فيهم عبد الرحمن فقال : أيها الناس ، ان الناس قد أجمعوا أن يرجع أهل الأمصار الى أمصارهم فأشيروا على .

وهنا تتركك تستمع الى كلام الناس في الرد على عبد الرحمن لتخــال الأمر كما خلنــاها خلافا قديما ، كنــا نظنه قد دفن وتوارى ، فاذا هو يثور وينكشف ، واذا هذا الأمر الذى كان بين الأمويين والهاشميين فكرة على ألسنة المتنبئين ، ثم حقيقة

مصورة على أيدى الأمويين والهاشميين ، يزكيها أن بعث الله محمدا من هذا الفرع الهاشمى ، ثم يكاد يطفئها اســلام سادة الأمويين وزعمائهم ، ولكنه كان انطفاء مس القليل وترك الكثير حتى اذا ما تهيأت الفرصة أعدى الكثير القليــل ، فاذا جذوة الخلاف كما كانت من قبل متقدة مستعرة .

والآن فلنستمع لمــا جرى على ألسنة المجيبين ، فلقد قام عمار يقول لعبد الرحمن : ان أردت ألا يختلف المسلمون فبايع عليا .

ثم قام المقداد بن الأسود فقال : صــدق عمار ان بايعت عليا .

ووقف ابن أبى سرح يقول : ان أردت ألا تختلف قريش فبايع عثمان .

وقام فى اثره عبــد الله بن أبى ربيعة وقال : صــدقت ان بايعت عثمان . قلنا سمعنا وأطعنا .

وضج بنو هاشم وضج بنو أمية ، فقام عمار يقولها واضحة بعد أن أحسها واضحة ، فقــال : أيها الناس ، ان الله أكرمنا بنبيه وأعزنا بدينه ، فكيف تصرفون هذا الأمر عن أهل نبيكم .

فقام اليه رجل من بنى مخزوم يقول : لقــد عدوت طورك يابن سمية ، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها .

وهكذا أراد هذا المخزومى أن يطعن عمارا ، وأن يبعده عن أن يتكلم فيما يمس القرشيين . اذ كان عمــار ولاؤه لبنى

مخزوم ، فان أباه ياسرا تزوج أمة لبعض بنى مخزوم ، فولدت له عمارا .

وهنا أحس سعد بن أبى وقاص أن الناس على أن يفتتنوا فقام وقال : يا عبد الرحمن ، افرغ قبل أن يفتتن الناس .

وفرغ عبد الرحمن فقام وقال : انى قد نظرت وشاورت ، فلا تجعلن أيها الرهط على أنفسكم سبيلا ، ثم دعا اليه عليا وقال له : عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده . فقال على كلمة الرجل الذى تملؤه الثقة بنفسه الى ألا يزهى بنفسه ، ويملؤه الاطمئنان بفعله الى ألا يدل بفعله ، فقال : أرجو أن أفعل فأعمل بمبلغ علمى وطاقتى .

بعدها دعا عبد الرحمن اليه عثمان ، فقال له مثل ما قال لعلى ، فقال عثمان : نعم ، نعم .

وما فارق عثمان عليا فيما أجاب به ، وما كان عثمان دون على ، وما كان على فوق عثمان فيما أجابا به ، ولكنه أسلوب لكل منهما ، كان على يملى فيه عن هذه الثقة وذلك الاطمئنان لا يحب أن يظهر بمظهر المتزهى المدل بما عنده . وكان عثمان لا يرى الأمور كما يراها على ، يرى أن الأمر محتاج الى جواب لا يحتمل الشك ، جواب قاطع ، فأجاب هذا الجواب الذى لا يحتمل الشك ، وأجاب هذا الجواب القاطع .

وما ندرى كيف دبر الأمر ، ولكنه هكذا وقع ، وهكذا أجاب على ، وهكذا أجاب عثمان ، وما نظن أن هذه الاجابة أو

تلك تعطى لعبد الرحمن الايثار فى الاختيار ، ولكن عبد الرحمن شاء أن يؤثر عثمان بالخلافة لاجابته تلك ، وشاء أن يبعد عليا عن الخلافة لاجابته تلك . فما ان أجاب عثمان بما أجاب به حتى رفع عبد الرحمن رأسه الى سقف المسجد ويده فى يدى عثمان وقال : اللهم اسمع واشهد انى قد جعلت ما فى رقبتى من ذلك فى رقبة عثمان .

وأحب لك أن تعرف أن عبد الرحمن هذا هو عبد الرحمن ابن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى القرشى الزهرى ، كان يكنى أبا محمد ، وكان اسمه فى الجاهلية عبد عمرو ، فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن ، وأمه بنت عوف بن الحارث بن زهرة ، وهو أحد العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة ، وكان صهر عثمان تزوج أم كلثوم بنت عتبة بن أبى معيط ، وهى أخت عثمان لأمه .

ولنترك لعلى أن يقول ففى قوله ما يغنينا عن الرد على عبد الرحمن ، فلقد وقف على لعبد الرحمن بعد ما كان منه من مبايعته لعثمان يقول : ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا ، فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون ، والله ما وليت عثمان الا ليرد الأمر اليك . فقال له عبد الرحمن : يا على ، لا تجعل على نفسك حجة وسبيلا ، فخرج على وهو يقول : سيبلغ الكتاب أجله . وقال المقداد : يا عبد الرحمن ، أما والله لقد تركته وانه من الذين يقضون الحق وبه يعدلون . فقال

عبد الرحمن : يا مقداد ، والله لقد اجتهدت للمسلمين . فقال المقداد ، وكأنه فى شك من أمر عبد الرحمن : ان كنت أردت فأثابك الله ثواب المحسنين .

ونحب أن تتبع هذا بكلام للمقداد عقّب به على هذا كله يقول المقداد : ما رأيت مثل ما وقع لأهل هذا البيت بعد نبيهم ، انى لأعجب من قريش أنهم تركوا رجلا ما أقول ولا أعلم أن رجلا أقضى بالعدل ولا أعلم منه .

قال هذا المقداد ليسمع عبد الرحمن وليشككه فى حكمه الذى حكم به بين الرجلين : على وعثمان . وما فاتت هذه الكلمة بمغزاها عبد الرحمن ، فقال يرد على المقداد : يا مقداد ، اتق الله فانى خائف عليك الفتنة .

وللحديث بقية تجمل لك الخلاف وتصوره فى صورته الأخيرة ، فلقد قام رجل الى المقداد وقال له : رحمك الله ، من أهل هذا البيت ؟ ومن هذا الرجل ؟ فقال المقداد : أهل البيت بنو عبد المطلب ، والرجل على بن أبى طالب .

ثم يقوم على ، ليبسط لهذا السائل خلاصة ما يعتقد ، فيقول : ان الناس ينظرون الى قريش ، وقريش تنظر اليه . فتقول : ان وُلِّىَ عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبدا ، وما كانت فى غيرهم تداولونها بينكم .

أردنا أن نسوق لك هذا الذى كان من أمر البيعة لعثمان لأنه جزء لا يتجزأ من دخول البيت الأموى الى الخلافة ، ونعنى دخول معاوية اليها .

وكان العمال حين ولى عثمان نافع بن عبد الحارث الخزاعى على مكة ، وسفيان بن عبد الله الثقفى على الطائف ، ويعلى بن أمية على صنعاء ، وعبد الله بن أبى ربيعة على الجند ، والمغيرة ابن شعبة على الكوفة ، وأبو موسى الأشعرى على البصرة ، وعمرو بن العاص على مصر ، وعمير بن سعد على حمص ، وعمر ابن العاص الثقفى على البحرين ، وما والاها ، ثم معاوية بن أبى سفيان على دمشق .

ونشط معاوية فبدأ يغزو الصائفة ، حتى بلغ عمورية ، وكان معه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : عبادة ابن الصامت ، وأبو أيوب الأنصارى ، وأبو ذر ، وشداد بن أوس . ثم مضى معاوية ففتح عسقلان على صلح .

وفى سنة خمس وعشرين خرج معاوية وغزا الروم حتى بلغ عمورية ، فوجد الحصون التى بين أنطاكية وطرطوس خالية فجعل عندها جماعة كثيرة من أهل الشام والجزيرة حتى انصرف من غزاته ، ثم أغزى بعد ذلك يزيد بن الحر العبسى الصائفة . ولما خرج هدم الحصون الى أنطاكية .

وفى هذا العام ولد لمعاوية ابنه يزيد .

وفى سنة ثمان وعشرين كان فتح قبرص على يدى معاوية ، وكان معاوية قد ألح على عمر فى غزو البحر لقرب الروم من حمص ، وقال له : ان قرية من قرى حمص لتسمع نباح كلابهم وصياح دجاجهم ، حتى كاد ذلك يأخذ بقلب عمر ، فكتب عمر الى عمرو بن العاص : صف لى البحر فان نفسى تنازعنى اليه . فكتب عمرو الى عمر بن الخطاب : انى رأيت خلقا كبيرا يركبه خلق صغير ليس الا السماء والماء ، ان ركد خرق القلوب ، وان تحرك أزال العقول ، يزداد فيه اليقين قلة والشك كثرة ، هم فيه كدود على عود ، ان مال غرق وان نجا برق .

فلما قرأ عمر كتاب عمرو بن العاص كتب الى معاوية : والذى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق لا أحمل فيه مسلما أبدا ، وقد بلغنى أن بحر الشام يشرف على أطول شىء من الأرض ، فكيف أحمل الجنود على هذا المستصعب ، وبالله لمسلم واحد أحب الى مما حوت الروم .

فلما كان زمن عثمان كتب اليه معاوية يستأذنه فى غزو البحر مرارا ، فأجابه عثمان بآخرة الى ذلك ، وقال له : لا تنتخب الناس ، ولا تقرع بينهم . خيّرهم فمن اختار الغزوة طائعا فاحمله وأعنه .

وما ان ظفر معاوية باستجابة عثمان حتى بدأ يأخذ فيما رجا وتمنّى ، فاستعمل على البحر عبد الله بن قيس ، وسار بالمسلمين من الشام الى قبرص ، وسار اليها من مصر عبد الله بن سعد ،

فاجتمعوا عليها فصالحهم أهلها على جزية بسـبعة آلاف دينار كل سنة .

ولقد بقى عبد الله بن قيس أميرا على البحر فغزا خمسين غزاة ، ما بين شاتية وصائفة لم يغرق فيها أحد ، ولم ينكب ، الى أن خرج مرة فى قارب طليعـة ، فانتهى الى مرفأ من أرض الروم ، فظفروا به وقتلوه .

وهكذا بدأ يسـقط حجاب من تلك الحجب التى أخفت معاوية شيئا ، وأخذ معاوية يظهر ، فلقد كان أيام عمر شيئا ، وكان أيام عثمان شيئا آخر ، كانت فى نفسه آمال لم يقره عليها عمر ، وأقره عليها عثمان .

وبهذا استطاع معاوية أن يخرج الى الميدان وأن يكون له خبر أو أخبار يذكرها التاريخ .

***

وفى العام المتم الثلاثين من الهجرة ، كان بين معاوية وأبى ذر خلاف طويل وكان هذا الخلاف يمتد الى أصل من أصول الحكم وأصل من أصول الحياة الاجتماعية ، ضاق فيه معاوية بأبى ذر فأخرجه عن المدينة الى الشام على صورة شنيعة .

يقول الرواة : ان ابن السوداء عبد الله بن سبأ لما ورد الشام لقى أبا ذر فقال له : يا أبا ذر ، ألا تعجب من معاوية حين يقول : المال مال الله ، ألا ان كل شىء لله ، كأنه يريد أن يحتجن[1] هذا

(1) احتجن المال : ضمه واحتواه .

المال دون الناس ويمحو اسم المسلمين . فأتى أبو ذر معاوية فقال له : ما يدعوك أن تسمي مال المسلمين مال الله الساعة ، فقال له معاوية : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله ، والمال ماله ، والخلق خلقه ، والأمر أمره ؟ فقال له أبو ذر : فلا تقله . فقال معاوية : سأقول مال المسلمين . وأتى ابن السوداء عبد الله بن سبأ أبا الدرداء ، فقال له مثل ذلك ، فقال له أبو الدرداء : من أنت ، أظنك والله يهوديا . ثم أتى ابن السوداء عبادة بن الصامت ليقول له مثل ما قال لأبي ذر وأبي الدرداء ، فتعلّق به عبادة وأتى به معاوية ، وقال له : هذا والله بعث عليك أبا ذر .

وكان أبو ذر يذهب الى أن المسلم لا ينبغي له أن يكون في ملكه أكثر من قوت يومه وليلته ، أو شيء ينفقه في سبيل الله ، أو يعده لكريم ، وكان يأخذ بظاهر القرآن ( الذين يكنزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ) .

فكان يقوم بالشام ويقول : يا معشر الأغنياء وأسواء الفقراء ، بشر الذين يكنزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من النار تكوى بها جباههم وظهورهم .

وما زال أبو ذر على ذلك حتى أغرى الفقراء ، وأوجب الفقراء ذلك على الأغنياء ، وشكا الأغنياء ما يلقون منه الى معاوية . فأرسل معاوية الى أبي ذر بألف دينار في جنح الليل فأنفقها أبو ذر .

فلما صلى معاوية الصبح دعا رسوله الذي أرسله الى

أبى ذر ، وقال له : اذهب الى أبى ذر وقل له : أنقذ جسدى من عذاب معاوية ، فانه أرسلنى الى غيرك وانى أخطأت بك .

ففعل الرسول ما أمره به معاوية وذهب الى أبى ذر ، فقال له أبو ذر : يا بنى ، قل له : والله ما أصبح عندنا من دنانيرك دينار ، ولكن أخرنا ثلاثة أيام حتى نجمعها .

فلما رأى معاوية أن فعل أبى ذر يصدق قوله ، كتب الى عثمان : ان أبا ذر قد ضيق على ، وقد كان منه كذا وكذا . يعنى معاوية ما يقوله أبو ذر للفقراء .

فكتب عثمان الى معاوية : ان الفتنة قد أخرجت خطمها وعينيها ولم يبق الا أن تثب ، فجهز أبا ذر الى ، وابعث معه دليلا ، وزوّده وارفق به .

ولكن معاوية فيما يقال لم يرفق بأبى ذر ، ولم يخرجه على الحال التى أراد عثمان أن يخرج عليها .

وقدم أبو ذر على عثمان فقال له : مالأهل الشام يشكون ذرب لسانك . فأخبره . فقال عثمان : يا أبا ذر ، علىّ أن أقضى ما على ، وأن أدعو الرعية الى الاجتهاد والاقتصاد ، وما على أن أجبرهم على الزهد ، فقال له أبو ذر : لا ترضوا من الأغنياء حتى يبذلوا المعروف ، ويحسنوا الى الجيران والاخوان ، ويصلوا القرابات . فقال كعب الأحبار وكان حاضرا : من أدى الفريضة فقد قضى ما عليه . فضربه أبو ذر فشجه .

واستأذن أبو ذر عثمان فى الخروج من المدينة قائلا له : ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني بالخروج منهـا اذا بلغ البناء سلعا [1] . وكان البناء قد بلغ سلعا .

فأذن له عثمـان ، فخرج أبو ذر ونزل الربذة وبنى بهـا مسجدا ، وأقطعه عثمان سَرمدا من الابل وأعطاه مملوكين ، وأجرى عليه كل يوم عطاء .

وبعد هذا أخرج معاوية الى أبي ذر أهله ، فخرجوا ومعهم جراب يثقل يد الرجل ، وقال لهم معاوية : انظروا الى هـذا الذي يزهد الدنيا ما عنده . فقالت امرأته : والله لقد كان حين يخرج اليه عطاؤه يبتاع منه ما يكفي حوائجنا .



وحين كانت غزوة الأساورة ، سنة احدى وثلاثين كان على المسلمين معاوية بن أبي سفيان ، بعد أن جمع له عثمان أشياء .

وكان السبب في هذه الغزوة أن المسلمين لما أصابوا من أهل افريقية وقتلوهم وسبوهم ، خرج قسطنطين بن هرقل في جمع له لم تجمع الروم مثله ، وخرج المسلمون وعلى الشام معاوية بن أبي سفيان ، وعلى البحر عبد الله بن سعد . وكانت الريح على المسلمين فأرسى المسـلمون والروم وسـكنت الريح ، وقال المسلمون : الأمان بيننا وبينكم ، فباتوا ليلتهم ، فلما كان الغد اقتربت سفن المسـلمين واقتربت سفن المشركين وكان بينهم

(1) سلع : جبل قريب من المدينة .

قتال ، قتل فيه من المسلمين عدد كثير ، وقتل فيه من المشركين عدد كثير ، ثم أنزل الله نصره على المسلمين ، وانهزم قسطنطين بمن معه .

وما أهلّت سنة اثنتين وثلاثين حتى كان معاوية فى طريقه لغزو مضيق القسطنطينية ، وفى صحبته زوجه عاتكة بنت قرظة ، وقيل فاختة .

وفى سنة ثلاث وثلاثين خرج معاوية غازيا أيضا يقصد حصن المرأة من أرض الروم بناحية ملاطية ، وهكذا كان معاوية لايخرج من حرب الا الى حرب ، يشجّعه على ذلك أن عثمان يواليه ويؤازره .

ولقد كان عثمان يرى فى معاوية رجلا قريبا منه يَركن اليه ، أكثر مما يراه واليا على الشام .

يحدث الرواة أنه كان وجوه أهل الكوفة يسمّرون عند سعيد بن العاص ، وكان واليا لعثمان على الكوفة ، وكان من هؤلاء الوجوه : مالك بن كعب الأرحبى ، والأسود بن يزيد ، وعلقمة بن قيس ، ومالك الأشتر ، فقال لهم سعيد : انما هذا السواد بستان قريش . فقال الأشتر لسعيد : أتزعم أن السواد الذى أفاءه الله علينا بأسيافنا لك ولقومك ؟

وتكلم القوم معه : فقال عبد الرحمن الأسدى وكان على شرطة سعيد : أتردون على الأمير مقالته ، وأغلظ لهم . فقال الأشتر : من ها هنا لا يفوتنكم الرجل ، فوثبوا عليه ، فوطئوه وطئا شديدا حتى غشى عليه ، ثم جروا برجله .

فمنع سعيد هؤلاء أن يسمّروا عنده ، فجعلوا يجلسون فى مجالسهم يشتمون عثمان وسعيدا ، واجتمع اليهم الناس حتى كثروا ، فكتب سـعيد وأشراف أهل الكوفة الى عثمـان فى اخراجهم . فكتب اليهم عثمان أن يلحقوهم بمعاوية ، وكتب الى معاوية : ان نفـرا قد خلقوا للفتنة فأقم عليهم ، وانههم ، فان آنست منهم رشدا فاقبل ، وان أعيوك فارددهم علىّ .

وهكذا كان عثمان يرى معاوية شريكا له فى تأديب الرعية وفى استتباب الأمن . وانظر بعد هـذا الى ما كان من بقيـة الحديث .

وحين قدم القوم على معاوية أجرى عليهم ما كان لهم فى العراق ، وكان يتغدى ويتعشى معهم ، فقـال لهم يوما : انكم قوم من العرب ، لكم الأسنان والألسنة وقد أدركتم بالاسلام شرفا وغالبتم الأمم ، وحويتم مواريثهم . وقد بلغنى أنكم نقمتم قريشا ، ولو لم تكن قريش كنتم أذلة ، والله لتنتهنّ أو ليبتلينكم الله بمن يسومكم السوء .

فقام اليه رجل منهم ، وهو صَعصعة ، فرد عليه يهوّن من شأن قريش ، ورد عليه معاوية يمجد من شأن قريش ويمجد من نفسه ، فيقول لهم : ان رسول الله صلى الله عليـه وسلم كان معصوما فولانى وأدخـلنى فى أمره ، ثم اسـتخلف أبو بكر فولانى ، ثم استخلف عمر فولانى ، ثم استخلف عثمان فولانى ، ولم يولنى أحد الا وهو عنى راض .

ثم كتب معاوية الى عثمان : انه قدم علىّ أقوام ليس لهم

عقول ولا أديان ، جرأهم العدل ، لا يريدون الله بشيء ، ولا يتكلمون بحجة ، انما همهم الفتنة ، والله مبتليهم ومختبرهم ثم فاضحهم ومخزيهم ، وليسوا بالذين يضيرون أحدا الا مع غيرهم ، فانه سفيذا ومن عنده عنهم فانهم ليسوا بأكثر من شغب ولكير .

وهذه القصة على ما فيها مما كان بين عثمان ومعاوية ، كان فيها شيء آخر ينبيء عما فى نفوس الناس وينذر بالفتنة . فلقد كان الناس ضجرين شيئا بولاية عثمان ، وضجرين شيئا آخر بمن هم مع عثمان . فلقد زاد بعض الرواة شيئا على هذا الخبر الذى مر بك فقالوا : ان صعصعة ، وكان من الكوفيين الذين وردوا على معاوية ، قال لمعاوية : انا نأمرك أن تعتزل عملك ، فان فى المسلمين من هو أحق به منك ، من كان أبوه أحسن قدما فى الاسلام من أبيك ، وهو أحسن فى الاسلام قدما منك .

كان هذا من صعصعة لمعاوية ، بعد أن قال معاوية لهم : قد عرفت قريش أن أبا سفيان كان أكرمها وابن أكرمها ، الا ماجعل الله لنبيه صلى الله عليه وسلم . وانى لأظن أن أبا سفيان لو ولد الناس لم يلد الا حازما .

فهذا الحديث يشعرك بما كانت تحمل نفوس الناس ، وبما كان يحسه بنو أمية من شعور الناس نحوهم ، فكان بنو أمية بين يدى حرب يحسونها فى النفوس ، وكان سلاح هذه الحرب هذا الكلام الذى رأيت مثلا منه ، يتلقى الأمويون منه شيئا ويردون عليه بشيء . وكان هذا كله تمهيدا للثورة على عثمان . يزكى هذه الثورة فى نفوس الناس ، وهم الحاقدون على

الأمويين شيئا ، ما كان من قول لبعض الصحابة مثل أبى ذر ، فقد روى عنه أنه كان يقول : والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها ، والله ما هى فى كتاب الله ولاسنة نبيه ، والله انى لأرى حقا يطفأ ، وباطلا يحيا ، وصدقا يكذب ، وأثرة بغير تقى ، وصالحا مستأثرا عليـــه .

وكان عزيزا على المسلمين أن ينفى رجل مثل أبى ذر الى الربذة ، وكان أبو ذر يهيجها فى نفوس المســـلمين ، فكان اذا ما سئل : ما الذى أنزلك الربذة ؟ فكان يقول : أنصح لعثمان ولمعاوية .

ولعلك تدرك أثر هذا أيضا فى نفوس المسلمين ، وذلك حين بلغ عثمان موت أبى ذر بالربذة . فقال : رحمه الله ، فقال عمار ابن ياسر ، وكان حاضرا : نعم فرحمه الله من كل أنفسنا . فقال عثمان : أترانى ندمت على تسييره ، ثم أمر فدُفع فى قفا عمار ابن ياسر وقال له : الحق بمكانه . فلما تهيأ للخروج جاء بنـــو مخزوم الى على فسألوه أن يكلم عثمان فيه . فقال على لعثمان : يا عثمان ، اتّق الله فانك سيرت رجلا صالحا من المسلمين فهلك فى تسييرك له . ثم أنت الآن تريد أن تنفى نظيره . وجرى بين على وعثمان كلام طويل ، فاجتمع المهاجرون وقالوا لعثمان : ان كنت كلما كلمك رجل سيّرته ونفيته ، فان هذا شىء لا يسوغ ، فكف عثمان عن عمار .

وهكذا ترى أن الأمور التى مضت فى ايثار عثمان بالولاية دون علىّ سهلة لينة تعود صعبة مستعصية ، واذا هى كما قال على من قبل : سيبلغ الكتاب أجله .

ولما كانت سنة أربع وثلاثين ، كتب بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضهم الى بعض ، يتشاكون سيرة عثمان وتغييره وتبديله وما يلاقى الناس من عماله . ويسأل بعضهم بعضا أن يقدموا المدينة ان كانوا يريدون الجهاد .

ولم يكن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يدفع عن عثمان ولا ينكر ما يقال فيه الا نفر ، منهم : زيد بن ثابت ، وأبو أسيد الساعدىّ ، وكعب بن مالك الأنصارى ، وحسان بن ثابت .

واجتمع المهاجرون وغيرهم الى على بن أبى طالب يسألونه أن يكلم عثمان ويعظه . وأتى على الى عثمان فقال له : ان الناس ورائى قد كلمونى فى أمرك ، والله ما أدرى ما أقول لك . ما أعرّفك شيئا تجهله ، ولا أدلك على أمر لا تعرفه ، وانك لتعلم ما نعلم ، وما سبقناك الى شىء فنخبرك عنه . لقد صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعت ورأيت مثل ما سمعنا ورأينا . وما ابن أبى قحافة وابن الخطاب بأولى بالحق منك . ولأنت أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رحما ، ولقد نلت من صهره ما لم ينل ، فالله الله فى نفسك ، فانك لا تبصّر من عمى ولا تعلّم من جهل ، وان الطريق لواضح للسير ، وان أعلام الدين لقائمة ، اعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله أمام عادل هُدى وهَدى ، فأقام سُنة معلومة ، وأمات بدعة متروكة ،

فوالله ان كلا لبيّن ، وان السنن القائمة لها أعلام ، وان البدع القائمة لها أعلام ، وان شر الناس عند الله امام جائر ضلّ وأضل فأمات سنة معلومة وأحيا بدعة متروكة ، وانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يؤتى يوم القيامة بالامام الجائر ، وليس من نصير ولا عاذر فيلقى فى جهنم فيدور فيها كما تدور الرحى ، ثم يرتضم فى غمرة جهنم ، وانى أحذرك الله وسَطواته ونقماته فان عذابه شديد أليم ، وأحذرك أن تكون امام هذه الأمة الذى يقتل فيفتح عليه القتل الى يوم القيامة ويلبس أمورها عليها ، ويتركها شيعا ، لا يبصرون الحق لعلو الباطل ، يموجون فيها موجا ويمرجون فيها مَرجا .

فأنت ترى أن كلمة على فيها هَول شديد ، وفيها تحذير شديد ، وما كان لعلى أن يقول هذه الكلمة التى تضم هذا الهول الشديد وهذا التحذير الشديد ، الا اذا كان الأمر قد بلغ حده ، وجاوز مقداره ، وما نظن أن عليا كان يغالى يمزج ما فى نفسه من شىء على الولاية بما كان لعثمان من أشياء فى الولاية . وان كنا آخر الأمر لا نعفى عليا من أن يكون قد تأثر شيئا ، فرده هذا التأثر الى شىء من العنف بعثمان ، ولكنا نعفى عليا من أن يكون هذا التأثر قد خرج به الى أن يغالى ويصور الأمر على غير صورته . فما نظن عليا كان يرى لنفسه قبل أن يرى للمسلمين ، وما نظن عليا كان يؤثر ما لنفسه على ما للمسلمين .

هكذا قال على ، فلنستمع الى عثمان وهو يجيب عليا .

فلقد قال عثمان : قد علمت والله ، لا يقولن الذى قلت — وهو يعنى أن هذه ليست مقالة على وحده ، انما هى مقالة الناقمين عليه من المسلمين ــ أما والله لو كنتَ مكانى ما عنفتك ولا أسلمتك ولا عبت عليك . وما جئت منكرا أن وصلت رحما وسددت خلة وآويت طائعا ووليت شبيها بما كان عمر يولى ، أنشدك الله يا على ، ألم يول عمر المغيرة بن شعبة وليس هناك ؟ فقال على : نعم ، ولكن عمر كان يطؤ على صماخ من ولى ، ان بلغه عنه انحراف جلبه ثم بلغ به أقصى العقوبة ، وأنت لا تفعل . ضعفت ورققت على أقربائك . فقال عثمان لعلى : وهم أقرباؤك أيضا ، فقال على : أجل ، ان رحمهم منى لقريبة ، ولكن الفضل فى غيرهم ، ثم قال عثمان لعلى : هل تعلم أن عمر ولى معاوية فقد وليته . فقال على لعثمان : أنشدك الله ، هل تعلم أن معاوية كان أخوفَ لعمر من يرفأ غلام عمر له ؟ فقال عثمان : نعم .

ونحن لا نحب أن نمضى عن هذه دون أن نؤكد لك ما سبق أن سقناه من قبل من أن معاوية كان فى ظل عمر غيره فى ظل عثمان ، وأن أخباره كانت فى ظل عمر أقل منها فى ظل عثمان .

ثم نعود الى تتمة الحديث ، فلقد قال على بعد هذا لعثمان يكشف له عما أصبح معاوية عليه فى أيامه : فان معاوية يقتطع الأمور دونك ويقول للناس : هذا أمر عثمان ، وأنت تعلم ذلك فلا تغير عليه .

وعند هذه نحب أن نقف بك قليلا لنصلك بما نحن موصولون

به من سيرة معاوية ، فكلمة علىّ هذه الأخيرة تشير الى هذا الباب الذى دخل منه الأمويون الى الأمر ، وهذا ما كان يخشاه الهاشميون ويخشاه على رأسهم على بن أبى طالب . وقد علمت شيئا من هذا فيما دار من نقاش بين أنصار الهاشميين وأنصار الأمويين عند اختيار عثمان خليفة ، دلوك بالذى قالوه على أن الأمر ، أمر هاشمى أموى ، وأن اختيـــار عثمان كان ابعـــادا للهاشميين ، ولو اختير على كان ذلك ابعادا للأمويين . فالمسألة كما صورها هذا النقاش هى فىحقيقتها خلاف أموى هاشمى ، وكان اختيار عثمان كما ظن الهاشميون ، وكما رأوا من بعد تمهيدا للزحف الأموى الى تولى الأمر . ولقد حرص الأمويون على ألا يدعوا تلك الفرصـــة تمر دون أن يغتنـــموها كاملة . فانتهزوا فى عثمان رقة قلبه وصلته لأقربائه فأقحموا أنفسهم فى أمره اقحاما ، لا يريدون أن يغلبوا عثمان على ما فى يده كراهية لعثمان واذلالا لعثمان ، وانما أرادوا أن يغلبوا عثمان على ما فى يده ليكون لهم الأمر وليمهـــدوا لأنفسهم من بعده ، حتى اذا ما خرجت من يدى عثمـــان كانت لهم ، أو كان لهم على أقل تقدير شىء يضمنون به أن يكون لهم فى الأمر فى فرصة أخرى .

هذا الذى أحسه علىّ ، أحسه من قبل حين ولى عثمان على صورة ظنية ، وأحسه مع ولاية عثمان على صورة يقينية ، من أجل ذلك واجه به عثمان ، واجهه به مواجهة عنيفة فذكر له أن معاوية الذى استبد بالأمر دون عثمان ، أو كاد يستبد به ، لم

يكن من الأمر شيء أيام عمر ، بل كان مكانه من عمر دون مكان غلامه يرفأ .

## — ١٩ —

وتأزمت الأحوال واشتد الأمر على عثمان ، وكأنى به قد أدرك ما يأخذه عليه الناس ، وأحب أن يكون فى جانب الناس شيئا . نحس ذلك منه حين صعد المنبر وخطب الناس . ثم قام مروان بن الحكم ليتكلم ، فاذا عثمان يقول له : اسكت ودعنى وأصحابى . ولكن الأمر كان قد بلغ نهايته ، ولم يعد عثمان يقوى عليه وحده . من أجل ذلك خرج عثمان الى على فى منزله يقول له : يابن عم ، ان قرابتى قريبة ، وحقى عظيم ، والقوم فيما بلغنى على أن يصبحونى ليقتلونى ، وأنا أعلم أن لك عند الناس قدرا ، وانهم يسمعون منك ، فأحب أن تركب اليهم ، فتردهم على أن أصير الى ما تشير به وتراه ، ولا أخرج عن أمرك ولا أخالفك .

فخرج على ومعه نفر من جلة المسلمين ، فانصرف الناس راجعين الى مصر ، ولكنهم ما لبثوا أن عادوا يدعون على عثمان شيئا ، وينكر عليهم عثمان أنه فعل هـذا الشيء . وكان هذا الشيء الذى ادعوه على عثمان وأنكره عثمان عليهم أنهم حين انصرفوا عنه راجعين الى مصر ، أرسل عثمان فى أثرهم مولى له بكتاب الى والى مصر يأمره فيه بقتل نفر منهم . ولقد صدق

عثمان وصدق الناس ، فعثمان لم يفعل ولكن دعاة الشر من حوله هم الذين فعلوا .

وهكذا خرجت الأمور من سيىء الى أسوأ ، ودخل فيها دعاة السوء فأفسدوها افسادا لا صلاح بعده ، فلقد كان مروان ينقل الى عثمان أن عليا يؤلب الناس عليه ، ولقد غلا مروان فأبلغ عثمان أن قوما قدموا على علي من مصر ، فاستقل علي عدتهم وقال لهم : ارجعوا فتأهبوا فانى باعث الى العراق من يأتينى من أهله بجيش يبطل الله به هذه السيرة الجائرة ، ويريح من مروان وذويه .

وما ان يبلغ هذا الكلام الذى قاله مروان ، أذن عثمان حتى يقول فيما يروون : اللهم ان عليا أبى الا حب الامارة ، فلا تبارك له فيها .

وانا لنشك أن المروانيين والأمويين كانوا لا يحرصون على أن تهدأ الفتنة ، لا لشىء الا لأنهم كانوا يحبون هذه الحرب الطائشة الجائرة لتختلط الأمور وتنقلب الأحوال رأسا على عقب ، يدخلون فيها بقسطهم وما يملكون ، لعلهم يغيرون ويبدلون ، فعل الموتور لا يعنيه لمن تكون العاقبة ، ولكن يعنيه أن تكون ثورة وأن تكون فتنة .

لقد كان عثمان أبعد ما يكون عن الشر وأحرص ما يكون على الأمن ، ولكن الذين حوله بدلوا عليه وغيروا ، وهيئوا الناس لأن يلقوا عثمان على شر ، وهيئوا عثمان لأن يلقى الناس على خوف ، وهيئوا أنفسهم لأن ينالوا من شر الناس

ومن خوف عثمان . فلقــد نقل هؤلاء الى عثمان أن النــاس راضون عنه ، وكان الناس غاضبين عليه ، ولو صدقوا عثمان عن الناس لنجا عثمان وهلكوا هم ، ولكنهم أرادوا أن يهلك عثمان وينجوا هم لتكون فتنة كما حدثناك وليختلط الأمر فى هذه الفتنة ، وليكون لهم من وراء الاختلاط شىء .

وقد بعث عثمان الى عمال الأمصار والفتنة ممتدة ليشاورهم فى الأمر ، بعث الى عبــد الله بن عامر ، وعبد الله بن ســعد ، وسعيد بن العاص ، وعمرو بن العاص ، ومعاوية . وما ان مثلوا بين يديه حتى قال لهم : ويحكم مم هذه الشكاية والاذاعة ، انى والله لخائف أن تكونوا مصدوقا عليكم ، وما يعصب هذا الا بى . فقالوا له كلهم : ألم يرجع اليك الخبر عن القوم ، ألم يرجع رسلك ولم يشافههم أحد بشىء . والله ماصدقوا ولا بروا ، ولا نعلم لهذا الأمر أصلا ولا يحل الأخذ بهذه الاذاعة .

هذه صورة مما كان من أمر ولاة عثمان تمثل لك عذر عثمان وعذر الناس الذين ثاروا بعثمان ، فلقد أرسل عثمان الى الولايات يعرف خبر الناس ، ودلس هؤلاء الولاة على عثمان فلم يمكنوا رسل عثمان من أن ينقلوا الى عثمان خبر الناس على حقيقته ، ولقد رأيت اجابتهم عثمان ، وصــدق عثمان ولاته وأنس بهم وبدأ يقول لهم : أشيروا علىّ ، فقال سعيد : هذا أمر مصنوع يلقى فى السر فيتحدث به النــاس ، ودواء ذلك طلب هؤلاء وقتل الذين يخرج هذا من عندهم .

وقال عبد الله بن سعد : خذ من الناس الذى عليهم ، واذا أعطيتهم الذى لهم ، فانه خير من أن تدعه .

وقال معاوية : قد وليتنى ، فوليت قوما لا يأتيك عنهم الا الخير .

وقال عمرو : انك قد لنت لهم وزدتهم على ما كان يصنع عمر ، فأرى أن تلزم طريقة صاحبيك فتشتد فى موضع الشدة وتلين فى موضع اللين .

وما أشار هؤلاء القوم على عثمان ان كانوا يحسبون أنهم أشاروا عليه ، فلقد قالوا حين لا ينفع القول ، ولقد أوقعوا الخليفة فى مأزق يستعصى عليه فيه أن يواجه الناس بالرأى ، وان واجههم بالشدة فليست من خلقه ولا من نهجه . وما أظن عثمان كان يرضى أن تراق دماء المسلمين فى أمر كان يرى أنه فيه ضحية اهمال عماله .

من أجل ذلك قال عثمان لمن اجتمع اليه : لقد سمعت كل ما أشرته به على ، ولكن أمر باب يؤتى منه . ان هـذا الأمر الذى يخاف على هذه الأمة كائن ، وان بابه الذى يغلق ليفتحن ، فلنغلقنه باللين والمواتاة الا فى حدود الله ، فان فتح فلا يكون لأحد على حجة . وقد علم الله أنى لم آل النـاس خيرا ، وان رحى الفتنة لدائرة ، فطوبى لعثمان ان مات ، ولم يحركها .

***

وحين التف الثائرون بعثمان ، شخص معـاوية من الشام والأمراء معه ، واستقل على الطريق ، فأخذ الحـادى يرجز ويقول :

لقد علمت ضوامر المطى وضمّرات عـوج القسى
أن الأمـير بعـده على وفى الزبـير خلف رضى
وطلحة الحـامى لها ولى

فيسمع هذا الحادى رجل من رجال معاوية ، فيرد عليه وهو يقول : كذبت ، بل يلى بعده صاحب البغلة الشهباء ، وهو يعنى معاوية .

ويقول الرواة : ان معاوية طمع فيها ، وانما زاد طمعه فيها منذ يومئذ .

ودعا عثمان اليه عليا وطلحة والزبير ، وكان عنده معاوية ، وعندما حضر هؤلاء ، حمد الله معاوية ثم قال : أنتم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخيرته من خلقه ، وولاة أمر هذه الأمة ، لا يطمع فيه أحد غيرهم ، اخترتم صاحبكم عن غير غلبة ولا طمع ، وقد كبر ، وولى عمره ، ولو انتظرتم به الهرم لكان قريبا ، مع أنى أرجو أن يكون أكرم على الله أن يبلغه ذلك ، وقد فشت مقالة خفتها عليكم ، فما عتبتم فيه من شىء ، فهذه يدى لكم به ، ولا تطمعوا الناس فى أمركم ، فوالله ان طمعوا فيه لا رأيتم منهم أبدا الا الادبار .

ولقد كانت كبيرة على هؤلاء الذين دعاهم اليه عثمان أن يروا معاوية يتكلم فى الأمر وكأنه صاحبه ، ويتكلم فى الأمر وهو يلوم ويعتب ، ويتكلم فى الأمر وهو ينصح ويهدىء ، وهم جميعا يعلمون أن هذا الذى ثار حول عثمان كان معاوية ومن على شاكلة معاوية سببه وأصله .

نحس ذلك فى كلام على يجيب معاوية ، فلقد قال على لمعاوية ، مالك ولذاك لا أم لك .

وهكذا كان على شديدا بمعاوية عنيفا عليه ، لم يملك لسانه حين قال له : لا أم لك .

من أجل ذلك كان معاوية هو الآخر عنيفا بعلى شديدا عليه ، لم يملك هو الآخر لسانه ، فلقد قال معاوية لعلى : دع أمى فانها ليست بشر أمهاتكم ، قد أسلمت وبايعت النبى صلى الله عليه وسلم ، وأجبنى عما أقول لك .

وينضم عثمان الى أبن أخيه معاوية ، وهكذا بدأت المسألة تأخذ صورتها ، وبدأ الخلاف يأخذ وضعه . فقال عثمان لعلى : صدق ابن أخى ، أنا أخبركم عما وليت ، ان صاحبى اللذين كانا قبلى ظلما أنفسهما ، ومن كان منهما بسبيل احتساب ، وان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطى قرابته ، وأنا فى رهط أهل عيلة وقلة معاش فبسطت يدى فى شىء من ذلك المال ، لما أقوم به فيه ، فان رأيتم ذلك خطأ فردوه ، فأمرى لأمركم تبع .

وكان القوم بما فعل عثمان ملمين ، فقالوا له : قد أعطيت عبد الله بن خالد بن أسيد خمسين ألفا ، وأعطيت مروان خمسة عشر ألفا .

وهنا استجاب عثمان وأخذ من عبد الله بن خالد ومن مروان ما أعطاهما وخرج القوم عنه راضين .

***

ولكن معاوية كان يعلم أن هذا الذى كان لن ينهى الفتنة ، وأن الفتنة قد دخلت الى نفوس العامة ، واذا دخلت الفتنة الى نفوس العامة ، كان لابد لها من أن تبلغ غايتها الوخيمة ، فيسير عليك أن تخاطب الخاصة فتستميلهم اليك ، اذ هم أهل حجة ورأى ، ولكن عسير عليك أن تبلغ هذا من العامة الذين تغلب العواطف منهم على العقول ، وقد أثيرت عواطف هؤلاء العامة ولا عقول لهم تستطيع أن توقظها لتسكن عواطفهم .

من أجل ذلك قال معاوية لعثمان : أخرج معى الى الشام ، فانهم على الطاعة قبل أن يهجم عليك من لا قبل لك به ، فقال عثمان لمعاوية : لا أبيع جوار رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء ، وان كان فيه خبط عنقى . ويقول له معاوية : فان بعثت اليك جندا منهم يقيمون معك لنائبة ان نابت . فيقول عثمان ، لا أضيق على جيران رسول الله صلى الله عليه وسلم . فيقول معاوية لعثمان : والله لتغتالن ولتخزين . فيقول عثمان لمعاوية : حسبى الله ونعم الوكيل .

ويخرج معاوية وعليه ثياب السفر ، فيمر على نفر من المهاجرين فيهم : على وطلحة والزبير ، فيقف عليهم ويقول لهم هذه الكلمة التى تغنينا عن أن نفصل ، وعن أن نعود فنؤكد مرة ثانية ، انه كان خلافا أمويا هاشميا ، فلقد كفانا معاوية بكلمته هذا كله ، فلقد قال للقوم : انكم قد علمتم أن هذا الأمر كان الناس يتغالبون عليه حتى بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم ، وكانوا يتفاضلون بالسابقة والقدمة والاجتهاد ، فلن

أخذوا بذلك فالأمر أمرهم والناس لهم تبع ، وان طلبوا الدنيا بالتغالب ، سلبوا ذلك ورده الله الى غيرهم ، وأن الله على البدل لقادر ، واني قد خلفت فيكم شيخا فاستوصوا به خيرا وكاتفوه تكونوا منه بذلك . ثم ودعهم ومضى .

وهكذا أراد معاوية بهذه الكلمة التي قالها أن يثبت لنفسه في هذا الموضوع حقه ، وأن يضع فيه أصبعه ، وأن يلزم القوم أنه صاحبه والمطالب بعواقبه . .

وانا نتساءل لم ترك معاوية عثمان ولم يقف بجانبه ؟ ولم لم يأت معاوية بنفر من الشام يكونون في المدينة مع عثمان ضد الثوار . لا يبدون أناسا كالناس ضد الثوار ، فيضيق بهم عثمان ؟

يخيل الى أن معاوية كان حريصا هو الآخر على أن يمكن للفتنة أن تقع ، وقد رأى بوادرها ، ورأى من تلك البوادر ماقد يفيد منه . ولقد مر بك أن مروان ألقى تبعة الفتنة وتبعة تهييج الناس وايثارتهم على علي . وكان هؤلاء الناس المحيطين بعثمان يعنيهم أن يكون المسئول عن هذه الفتنة هو علي . حقا كان ذلك أو باطلا . وكأنهم كانوا يعنون ذلك ويحرصون عليه ، وكأنهم كانوا يدبرون من بعد ذلك أمرا .

لا نقول هذا وحدنا ، فلقد قاله ابن عباس من قبل لمعاوية في حديث ثار بينه وبين عمرو بن العاص ، فلقد قال ابن عباس يخاطب معاوية : وأما أنت يا معاوية فزينت له ما صنع حتى اذا

حضر طلب نصرك فأبطأت عنه وتثاقلت وأحببت قتله وتربصت لتنال ما نلت .

كما قال مثله عبد الرحمن بن الأســود بن عبد يغوث . يقولون انه ذكر عند معاوية قول حذيفة : انى لم أشرك فى دم عثمان . فقال معاوية : بلى والله لقد شركت فيه فقال عبد الرحمن: الرجل كان أعلم بنفسه . فقال معاوية : وأنت قد شركت فى دمه . قال : كلا والله لقد استغاث بك فأبطأت عنه حتى قتل .

من أجل ذلك قال معاوية كلمته لعلى وطلحة والزبير ، وهو يعنى عليا وحده ، ويعنى أن يكون المسئول عن المحافظة على عثمان والمسئول عن دم عثمان هو على ، ومن أجل ذلك خرج معاوية وهو مطمئن آن الفتنة بالغة نهايتها ، وأن التهمة التى عرف أولها ستبلغ هى الأخرى نهايتها أن قتل عثمان ، ولقد كان معاوية فيما ذكر غير حريص على بقاء عثمان أمدا طويلا ، فلقد حدث القوم فيما مر بك أن عثمان قد كبر وولى عمره . والرجال الذين يطمعون فى الملك ويطمعون فى السيادة لا تعنيهم كثيرا حياة من يزحمونهم على هذا الملك ويحجبونهم عنه ، ولا أحب أن أشتد على معاوية ، فأقول : انه كان ينظر لعثمان تلك النظرة ، ولا يحرص على بقائه طويلا .

***

وأحاط الثائرون بعثمان ، وقتل عثمان الخليفة الثالث ، لم يرحم الثائرون شيخوخته ، ولم يرحم الثائرون سلمه ، وأنه لم يشهر عليهم سيفا ، كما لم يرحموا كرمه بالمسلمين وحدبه على

الضعفاء ، ولم يرحم الثائرون قرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم ينظر الثائرون الى أنهم يقتلون خليفة لايقتلون فردا من الأفراد . لم يرحم الثائرون هذا كله ، ولم ينظر الثائرون لهذا كله ، ودخلوا على عثمان فقتلوه ومثلوا به ، وكادوا يقتلون زوجته « نائلة بنت الفرافصة » ، وهى تدفع عنه بيمينها ، فهوى السيف فقطع أصابع يدها ، وخرج الثائرون عن عثمان وهم يظنون أنهم فعلوا شيئا يريح هذه الأمة ، فاذا هم قد فتحوا عليها بابا من الشر صليت بسببه هذه الأمة شرورا متعاقبة .

لقد كانت الثورة بعثمان أضعف من أن تسمى ثورة ، وكان الثائرون بعثمان أضعف من أن يسموا ثوارا ، وكان القاتلون لعثمان أضعف من أن يجرؤوا على قتله .

ولكن النفوس فى المدينة وفى غير المدينة كانت قد انتهت الى ضيق بعثمان ، لم تملك معه أن تنظر له وتصرف هؤلاء الثائرين عنه ، فملكت الثورة طريقها وملك الثائرون طريقهم وملك القاتلون أن يفعلوا .

وكأنى بأهل المدينة وغير أهل المدينة كانوا لا يقدرون أن الأمر منته الى ما انتهى اليه فتركوه ، وما كان فى عقولهم ما يتوقعون ، فاذا هم بين يدى ما لا يتوقعون

فتنة أقل ما تتصف به أنها لم ينزل اليها أولو الرأى فيمنعوا تفاقمها أو يحولوا سبيلها ، بل تخلى عنها أولو الرأى وتركوها تنتقل من سيىء الى أسوأ ، واذا هى آخر الأمر تفقد الوازع ،

وتفقد الرادع ، وتفقد الفكر الموجه ، فتنحرف هذا الانحراف الشائن المهين .

- ٢٠ -

لقد أساء الأمويون الى عثمان حين لم يناصروه على الحكم فيحسنوا فيما أسند اليهم ، وكادوا أن يسيئوا الى أنفسهم حين أساءوا فيما أسند اليهم ، لولا أن قتل عثمان فخرجوا بمقتله من غنم الى غنم ، فلقد غنموا الدنيا على يدى عثمان حيا ، وهاهم أولاء على أن يغنموها بعد مقتل عثمان .

ما نشك فى أن الأمويين جعلوا من ملك عثمان السبيل الى تملكهم ، وكأنهم قد أنسوا حين ولى عثمان أن الأمر خلافة يليها عثمان ، ويليها بعد عثمان من يختاره المسلمون ، فما ان رأوا عثمان على كرسى الخلافة حتى خالوا الأمر ملكا متوارثا سيرثونه هم من بعد عثمان . كان هذا احساسهم ما فى ذلك شك ، يتفصح عن هذا الاحساس ما قاله مروان حين نظر الى النـــاس الذين تجمعوا حول دار عثمان فى تلك الفتنة التى انتهت بقتله ، فلقد خرج اليهم مروان واذا هو يقول لهم : ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم قد جئتم لنهب . شـــاهت الوجوه ، أجئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا ، ارجعوا الى منازلكم فانا والله ما نحن بمغلوبين على ما فى أيدينا .

هكذا كان يقدر بنى أمية الأمر ، وكان غير بنى أمية يقدرون أن الأمر لو صـــار الى التغالب فبنو أمية هم الغالبون ، لأنهم

رأوهم يعدون للأمر عدته ويتجمعون له ، ورأوهم عليه متكالبين .

ولقد حدثتك حديث معاوية حين خرج عن عثمان وحين مر بعلي وطلحة والزبير وكلمهم فى شأن عثمان ، وقلت لك ، أن معاوية بهذا قد وضع رجله على أول الطريق ، وانه بهذا عدّ نفسه مسئولا عما يصيب عثمان . وقلت لك : انى أشك فى أن معاوية كان يميل الى التراخى فى أمر عثمان ، لا يريد أن يكون جادا فى معونة عثمان على الثوار ، ولا يريد أن يكون جادا فى الوقوف فى وجه الثوار ، ولا يريد أن يكون جادا فيبقى فى المدينة فى نفر من أعوانه وأنصاره ، لعل وجودهم يفيد عثمان ويخذل الثوار . لم يفعل معاوية شيئا من ذلك كله ، وكان فى استطاعته ان لم يفعله كله أن يفعل بعضه ، ولو أنه فعل هذا البعض الأخير فظهر فى المدينة مع أعوانه بين الثوار فأخذ وأعطى وناقش وجادل لأفاد عثمان وفتّ فى عضد الثائرين بعثمان .

وانا لنذكر هنا ما كان بين أبى الطفيل عامر بن وائل وبين معاوية ، حين دخل أبو الطفيل على معاوية ، فقال له معاوية : يا أبا الطفيل ، أنت من قتلة عثمان . قال : لا ، ولكنى ممن حضر فلم ينصره . قال : وما منعك من نصره ؟ قال : منعنى أن المهاجرين والأنصار لم ينصروه ولا رأيت أحدا نصره . قال : أو ما طلبى بدمه نصرة له ؟ فضحك أبو الطفيل وقال : يا معاوية ، أنت وعثمان كما قال الشاعر :

لألفينك بعد الموت تندبني وفى حياتى ما زودتنى زادى

وكما لم يفعل معاوية واحدة من هذه كلها لم يفعل غيرها وكانت واجبة عليه ، فلقد كتب علىّ حين اشتد الحصار بعثمان الى معاوية والى ابن عامر والى أمراء الأجناد يستنجدهم ويأمرهم بالعجل وارسال الجنود اليه ، فتربص به معاوية وكان أولى الناس بألا يتربص معاوية ، وقام فى أهل الشام يزيد بن أسيد القسرى ، جد خالد بن عبدالله القسرى ، فتبعه خلق كثير فسار بهم الى عثمان ، فلما كانوا بوادى القرى بلغهم قتل عثمان فرجعوا ، وكذلك فعل غير يزيد بن أسيد القسرى ممن خرجوا لنجدة عثمان ، فحين أتاهم خبر مقتله وهم فى الطريق رجعوا هم الآخرون .

وبقى عثمان ثلاثة أيام لا يدفن ، وحين خرج بنعشه ناس بين المغرب والعشاء ليدفنوه تصدّى لهم رجال من الثائرين يحاولون أن يرجعوا النعش . ودفن عثمان فى مكان خارج البقيع يسمى « حش كوكب » يقولون انه لم يغسل وانه كفن فى ثيابه .

واجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار بعد مقتل عثمان ودفنه يتشاورون فى اختيار الخليفة الرابع ، وكان فيمن اجتمعوا لذلك الأمر طلحة والزبير ، فأتوا عليا وقالوا له : انه لابد للناس من امام . فقال لهم على ، والضيق يغلب على نفسه : لا حاجة لى فى أمركم فمن اخترتم رضيت به . فقالوا له : ما نختار غيرك . وأكثروا عليه وعلىّ

يرفض ويقول : لأن أكون وزيرا خير من أن أكون أميرا . فقال القوم : والله ما نحن بمنصرفين حتى نبايعك .

ولما رأى علىّ الحاح القوم ، ورأى أنه لا مفر من أن يستجيب للقوم طلب اليهم أن تكون البيعة فى المسجد علانية . وخرج على الى المسجد وعليه ازار وطاق وعمامة خزّ متوكئا على قوس فبايعه الناس . وكان أول من بايعه من الناس : طلحة ابن عبيد الله ، وكانت له يد شلاء فتشاءم الناس بذلك وقالوا : لن يتم هذا الأمر . وبايعه بعده طلحة والزبير ، ولكنهما بعد ذلك أنكرا هذه البيعة وادعيا أنهما فعلاها خشيةً على نفسيهما وهربا الى مكة بعد قتل عثمان بأربعة أشهر .

وامتنع على علىّ نفر منهم : سعد بن أبى وقاص ، وابن عمر ، وحسان بن ثابت ، وكعب بن مالك ، وبايع نفر .

وصعد علىّ المنبر وقال : أيها الناس ، عن ملأ وأذن ؛ ان هذا أمركم ليس لأحد فيه حق الا من أمَّرتم ، وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنت كارها لأمركم فأبيتم الا أن أكون عليكم ، ألا وانه ليس لى دونكم الا مفاتيح مالكم معى ، وليس لى أن آخذ درهما دونكم ، فان شئتم قعدت لكم والا فلا آخذ على أحد .

وهكذا أوضح علىّ طريقه للناس ، لم يشأ أن يقع فيما وقع فيه مَن قبله فيُبيح بيت المال له ولأوليائه ، وأراد بذلك أن يطوى صفحة أنكرها الناس على عثمان ليفتح صفحة جديدة يرضاها الناس له .

ولكن عليًّا كان يبغى للناس شيئا ، وكان الناس يبغون به شيئا آخر ، وقد قلت لك ان الذين لاثوا ليقتل عثمان انما فعلوا ذلك ليوطئوا لأنفسهم ويملكوا الأسباب للمطالبة بدم عثمان ، وليدخلوا الى الأمر بتعلة ما ، فلقد رأينا طلحة والزبير بعد أن بايعا عليًّا ينكزان هذه البيعـة أولا ثم يلمّان بعلى فيقولان له : انا قد اشترطنا اقامة الحدود ، وان هؤلاء القوم قد اشتركوا فى قتل هذا الرجل وأحلّوا بأنفسهم .

ويدرك علىٌّ ما يريد طلحة والزبير ، ويدرك أنهما ما أرادا الحق وانما أرادا أن يضعـا العقبات فى طريقـه ، وأن يجعلا لنفسيهما عليه حجة ، فيقول لهما على : يا أخوى ، انى لست أجهل ما تعلمون ، ولكن كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم ، فهل ترون موضعا لقدرة على شيء مما تريدون ؟ قالوا : لا .

وهكذا بدأ مقتل عثمان يستغل ضد علىّ ، يستغله هؤلاء الذين كانوا يملكون أن يفعلوا شيئا فلم يفعلوا .

وتمضى هذه ويدخل المغيرة بن شعبة على علىّ ويخلو به ويقول له : ان لك حق الطاعة والنصيحة وأنت بقية الناس ، وان الرأى اليوم تحرز به ما فى غد ، وان الضياع اليوم يضيع به ما فى غد .

مهّد بذلك المغيرة بن شعبة ليدخل الى علىّ فى أمر كان مؤكدا أن عليا يأباه ، من أجل ذلك أراد أن يجعله نصيحة وأن يجعله رأيا حتى لا يملك علىّ أن يرفض ، فمضى يقول له : أقر

معاوية وابن عامر وعمّال عثمان على أعمالهم حتى تأتيك بيعة ويسكن الناس ثم اعزل من شئت .

طبيعي أن يأبى عليّ على المغيرة ماطلب ، فما كانت الثورة على عثمان الا بسبب هؤلاء العمال ، لا سيما معاوية خاصة ، وقد مر بك رأى عليّ فيـه حين كان ينـاقش عثمان ، وحين قال لعثمان : ان معاوية كان مع عمر دون يرفأ مولاه . من أجل ذلك قال علي للمغيرة بن شعبة : لا أداهن في ديني ولا أعطى الدنية في أمري . فقال له المغيرة : فان كنت أبيت عليّ فانزع من شئت واترك معاوية ، فان في معـاوية جرأة وهو في أهل الشام يستمع منه ، ولك حجة في اثباته : كان عمر بن الخطاب قد ولاّه الشام . فقـال له علي : لا والله ما أسـتعمل معاوية يومين .

وخرج المغيرة عن عليّ ليعود اليه ثانية فيقـول له : انى أشرت عليك أول مرة بالذى أشرت وخالفتنى فيه ، ثم رأيت بعد ذلك أن تصنع الذى رأيت فتعزلهم وتستعين بمن تثق به ، فقد كفى الله وهم أهون شوكة مما كانوا .

وكان ابن عباس حاضرَ الذى كان بين علي والمغيرة ، فقال لعلي وهو يدلى برأيه فيما قال المغيرة : أما المرة الأولى فقـد نصحك ، وأما المرة الثانية فقد غشك . فقال علي لابن عباس : ولمَ نصحنى ؟ فقال ابن عباس لعلي : لأن معاوية وأصحابه أهل دنيا ، فمتى ثبّتهم لا يبالون من ولى هذا الأمر ، ومتى تعزلهم يقولون : أخذ هذا الأمر بغير شورى ، وهو قتل صاحبنا .

ويؤلبون عليك فتنتقض عليك الشام وأهل العراق ، مع أنى لا آمن طلحة والزبير أن يكرا عليك ، وأنا أشير عليك أن تثبّت معاوية ، فان بايع لك فعلىّ أن أقلعه من منزله ، فقال على لابن عباس : والله لا أعطيه الا السيف ، ثم تمثل :

وما ميتة ان مِتّها غيرَ عاجز

بعـــار اذا ما غالت النفسَ غولُها

فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين أنت رجل شجاع لست صاحب رأى فى الحرب ، أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الحرب خدعة ؟ فقال على : بلا . فقال ابن عباس : أما والله لئن أطعتنى لأصدرلهم بعد ورد ولأتركنهم ينظرون فى دُبر الأمور لا يعرفون ما كان وجهها فى غير نقصان عليك ولا اثم لك . فقال على : يابن عباس لست من هَناتك ولا من هنات معاوية فى شىء . فقال ابن عباس لعلى : أطعنى والحقْ بمالك بينبع وأغلق بابك عليك فان العرب تجور دولة وتضطرب ولا تجد غيرك ، فانك والله لئن نهضت مع هؤلاء اليوم ليحمّلنك الناس دم عثمان غدا .

وأبى علىّ على ابن عباس ما أشار به ، وقال له : تشير على وأرى فاذا عصيتك فأطعنى . فقال له ابن عباس : أفعل ، ان أيسر ما لك عندى الطاعة . فقال له على : تَسير الى الشام فقد وليتكها . فقال ابن عباس لعلى : ما هذا برأى ، معاوية رجل من بنى أمية وهو ابن عم عثمان وعامله ، ولست آمن أن يضرب عنقى بعثمان ، وان أدنى ما هو صانع أن يحبسنى فيتحكّم فىّ

لقرابتي منك ، وان كل ما يتحمل عليك يحمل على ، ولكني أرى أن نكتب الى معاوية تمنّيه وتعده . فقال على لابن عباس : لا والله لا كان هذا أبدا .

وقد سقنا اليك هذا الحديث بجملته لنصور لك كيف بدأت الأمور بين على ومعاوية ، فالذى فات قبل ذلك كان أشبه بالسطور الأولى فى صفحة هذا الخلاف ، ولكن هذا الذى كان بين المغيرة وعلى ، ثم بين ابن عباس وعلى ، هو الأسطر الحقيقية فى هذا الخلاف .

لا نريد أن نناقش عليا فيما رأى ، ولا نريد أن نناقش ابن عباس فيما رأى ، ولا نريد أن نناقش المغيرة بن شعبة فيما رأى ، ولكن أمر معاوية ـ فيما نرى نحن ـ كان شيئا لا يغنى فيه رأى ابن عباس ، ولا رأى المغيرة ، ومعاوية رجل كان يطمع فى أكثر مما يرى ابن عباس ويرى المغيرة . وما نظن ابن عباس والمغيرة كانا يستطيعان أن يفوتا عليه ما كان يطمع فيه . ولقد أبدى على رأيه فى أمر معاوية ، ونظن عليا كان يستطيع أن يقضى برأيه هذا فى أمر معاوية لو لم تكن الأمور قد فسدت عليه من نواحى أخرى ، اذ لم تكن المشكلة مشكلة معاوية وانما كانت مشكلة أناس مع معاوية ، فلقد استقبل عليا الأمر استقبالا عنيفا سيئا ، لا نعرف أن الملاينة كانت تجدى فيه فتيلا ولا نعرف أن الشدة كانت تجدى فيه فتيلا ، فالأمر كان أصعب على الملاينة وأصعب على العنف ، ولو أن عليا ترك هذه الفتنة وانتحى ناحية كما أشار عليه ابن عباس يأكل بعضها بعضها ، حتى تنتهى الى فرصة

أخرى تتيح لعلى أن يدخل منها آمنا على نفسه وآمنا على حكمه لكان خيرا له ، ولكن عليا لم يأخذ برأى ابن عباس هذا ، وكان رجل حرب كما أشار ابن عباس ، وكان رجل حق ، عنيفا فى هذا الحق ، وان لم يشر اليها ابن عباس . وكان على يرى كما تعلّم من تلك السنين التى جاهد فيها مع الرسول أن الحق يغلب الباطل مهما أوتى الباطل من قوة وعتاد .

ولقد رأى على الرسول كيف خرج من مكة لا يملك الا نفرا قليلا ، ثم عاد الى مكة يملك جيوشا كثيرة ، وعرف على أن الحق الذى حمل الرسول لواءه لم يخذل وانما كتب له النصر وان جاء هـذا النصر أخيرا ، ورأى علىّ كيف لقيت جيوش المسلمين على قلة عددها جيوش المشركين على كثرة عددها ، ثم كتب للمسلمين النصر على المشركين ، لأنهم كانوا أصحاب حق وكان المشركون أصحاب باطل .

ولكن عليّا فاته أن أنصاره الذين اجتمعوا حوله لم يكونوا هؤلاء الأنصار الذين اجتمعوا حول الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلقد كانوا قلة ولكنهم لم يكونوا يؤمنون به ايمان أصحاب محمد من قبل برسالتهم ، وانبسطت أمامهم الدنيا تغريهم ، كما بسط خصومه عليهم أيديهم يغرونهم بمتاع الحياة فاذا على يعانى من أنصاره عناءه من خصومه ، واذا هو لا ينفعه حقه ولا يقوى على هزيمة عدوه .

ولنمض شيئا فى بسط ما كان بين على ومعاوية لنلقى ضوءا على هذا كله .

لقد فرّق عليّ عماله على الأمصار ، فبعث عثمان بن حنيف على البصرة ، وعمارة بن شهاب على الكوفة ، وعبيدالله بن عباس على اليمن ، وقيس بن سعد على مصر ، وسهل بن حنيف على الشام . وخرج سهل بن حنيف حتى اذا كان بتبوك لقيته خيل فقالوا : من أنت ؟ قال : أمير . قالوا : على أى شىء ؟ قال : على الشام . قالوا : ان كان بعثك عثمان فأهلا بك ، وان كان بعثك غيره فارجع. فقال لهم سهل ، وهو يظن أنهم لم يبلغهم ما كان : أو ما سمعتم بالذى كان ؟ قالوا : بلى . فرجع سهل بن حنيف الى على .

وأما قيس بن سعد فانه لما انتهى الى أيلة لقيته خيل ، فقالوا له : من أنت ؟ قال : من قالة عثمان ، فأنا أطلب من آوى اليه وأنتصر به ، قالوا : من أنت ؟ قال : قيس بن سعد ، قالوا : امض ، فمضى حتى دخل مصر . وافترق أهل مصر فرقا : فرقة دخلت فى الجماعة فكانوا معه ، وفرقة اعتزلت بخربتا وقالوا : ان قتل قتلة عثمان فنحن معكم والا فنحن على جديلتنا [1] حتى نحرك أو نصيب حاجتنا .

وفرقة قالوا : نحن مع على ، ما لم يقد من اخواننا وهم فى ذلك مع الجماعة . وقد كتب قيس بن سعد الى على بذلك .

---

(١) جديلتنا : اى شاكلتنا ووجهتنا .

وأما عثمان بن حنيف فسار الى البصرة ولم يرده أحد عن دخولها ، وافترق الناس بها فاتبعت فرقة القوم ، ودخلت فرقة فى الجماعة . وقالت فرقة : ننظر ما يصنع أهل المدينة فنصنع كما صنعوا .

وأما عمارة بن شهاب فانه لما بلغ زبالة لقيه طليحة بن خويلد وكان خرج يطلب بثأر عثمان ، وهو يقول : لهفى على أمر لم يسبقنى ولم أدركه . فقال لعمارة : ارجع فان القوم لا يريدون بأميرهم بدلا ، فان ابيت ضربت عنقك . فرجع عمارة الى على بالخبر .

وأما عبيد الله بن عباس فانطلق الى اليمن ، وحين أحس به يعلى بن منية واليها ، جمع كل شىء من الجبال وخرج به الى مكة فقدمها بالمال .

فها أنت ترى أن الشام أغلقت أبوابها دون سهل بن حنيف، ولم يستطع سهل أن يدخلها ، وأن مصر قبلت قيس بن سعد قبولا مشروطا ، فريق معه ، وفريق عليه ، وأن البصرة فتحت أبوابها لعثمان بن حنيف ، ولكنهم كانوا فريقين : فريقا معه ، وفريقا تلبث ، يرى ما سيكون عليه الأمر فى المدينة .

وأما الكوفة فقد ردت عنها عمارة بن شهاب ردا عنيفا ، وأما اليمن فقد فتحت أبوابها للوالى الجديد ليدخل ، كما فتحت أبوابها للوالى القديم ليخرج ، بعد أن جمع ما يستطيع جمعه من مال .

وهكذا نرى أن هذا الإجماع الذى كان من قبل على تأثيم عثمان قبل أن يقتل ، بدا غير اجماع على تأثيمه بعد أن قتل ، بل كان الناس أقرب الى الثانية منهم الى الأولى ، وبدوا جلهم نادمين على ما كانوا وعلى ما فرط من بعضهم .

وأخالك ترى معى من هذا أن تلك الثورة لم تكن ثورة فكر ولا ثورة عقل ، وانما كانت لونا من ألوان الهَيَج أُذيع عن عثمان شىء قد يكون حقا وقد يكون غير حق ، ومضى المذيعون يهولون فى هذا الذى اتهموا به عثمان ، ووعى ذلك العامة فلقنوه على علاته ، فثاروا لا يبلغ الى علمهم كنه ما ثاروا له ، وترك هؤلاء العامة يتخبطون فى الرأى ، يأخذون عن بعضهم ، ويملى بعضهم على بعض ، ليس الى جانبهم ذو رأى يبصرهم ولا يصحح ما عندهم من علم أو شبه علم ، فاذا الخبر ينتقل على ألسنتهم من سيىء الى أسوأ ، ومن محرف الى مكذب ، واذا ما تناقلته ألسنتهم بعد هراء كله ، غلوا كله ، واذا هم يملكون أمرهم ، يقولون ما يشاءون ويفعلون ما يشاءون ولا سلطان يجبههم ولا حاكم يردهم ، ولا ذو رأى يبصرهم ، وتركت هذه الثورة العابثة تضطرم وتتأجج ، وكان لابد لها أن تأتى على شىء تأكله ، ولم يكن أمامها غير عثمان مأكولا فأكلته ، أكلته وهى لا تعى لم أكلته ، ولكنه أكلته ارضاء لهذا الفهم الذى تتمخض عنه الثورات غير الحازمة ، غير الموجهة ، حتى اذا ما انتهت الثورة الى غايتها فأكلت عثمان ، ارتدت الى الناس

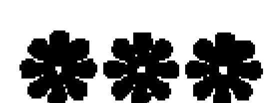
عقولهم بعد أن هدأت عواطفهم ، فاذا هم أكثرهم نادمون ، واذا هم أكثرهم حاقدون على من قتل عثمان .

ولقد كان فى استطاعة الكثير أن يدخلوا الى تلك الثورة فيردوها الى عقل ويردوها الى منطق ، ولكن النفوس ، وكانت قريبة العهد بسيرة طيبة ذكية نقية صالحة ، مضى بها النبى صلى الله عليه وسلم ، ومضى به خليفتاه من بعده أبو بكر وعمر ، أساء اليها ما حدث فى عهد عثمان ، وقد يكون ما حدث قليلا لا يسىء الى حكم هذا الخليفة ، ولكنه كان كثيرا الى تلك النفوس التى أنست بالحكم الصالح .

من أجل ذلك عد هذا القليل على عثمان كثيرا ، وفزع له أولو الرأى من الصحابة ، مثل أبى ذر ومثل عمار ومثل على ، وعابوا ذلك على عثمان ، عابوه على عثمان وهم يعلمون مكان العيب ومكان الاصلاح ، ولكن حين انتقل ذلك الى العامة ، عابوه على عثمان دون أن يعرفوا مكان العيب ولا مكان الاصلاح .

وفرق بين من يعرف أن يصلح ومن لا يعرف أن يصلح ، فالأمر مع من يعرفون مكان الاصلاح ، يختلف عنه عند من لا يعرفون مكان الاصلاح ، فالأولون يأخذون الأمور بالحكمة والاناة والتوجيه ، والآخرون يأخذون الأمور بالعنف والقسر والغلبة والقهر ، وعلى حين يوفق الأولون وتخرج الأمة من محنتها سليمة آمنة مطمئنة قد بلغت ما تريد دون فوضى هادة

واضطراب مفسد ، اذ بالآخرين يخرجون بالأمة دون أن يحققوا لها حقها وقد أساءوا اليها فى أمنها وفى سكينتها وفى نظامها . وهكذا كانت الثورة بعثمان . ثورة بدأها أولو الرأى ثم تلقفها عنهم العامة ، وسكت عنها أولو الرأى وأشعلها العامة ، فاذا هى ثورة غير مفكرة غير واعية ، تقود الأمة الى هـذا البوار الذى بدأنا بأسطره الأولى وسنمضى نفصل لك سائره .



وحين رأى على ما رأى دعا اليه طلحة والزبير وقال لهما : ان الأمر الذى كنت أحـذركم قد وقع ، وأن الذى قد وقع لا يدرك الا باماتة الفتنة وانها فتنة كالنار ، كلما سعرت ازدادت واستنارت ، وسأمسك الأمر ما استمسك ، فاذ الم أجد بدا فآخر الدواء الكى ، وهكذا أحس علىّ الفتنة ، وأحسها نارا تستعر وتشتعل ، وأحس أن عليه أن يقف موقف الجد ، ولا عليه الا الكى ان اشتدت .

وكتب على الى معاوية كما كتب الى أبى موسى . وكان معاوية على الشام ، وأبو موسى على الكوفة ، وانت تعرف أن الشام ردت سـهل بن حنيف ، وأن الكوفة ردت عمـارة بن شهاب .

وكتب أبو موسى الى على بطاعة أهـل الكوفة وبيعتهم ، وأخذ يبين لعلى عن أهل الكوفة الذى كان والراضى منهم بما

كان ، فأعطى لعلى بذلك صورة جلية واضحة عن الكوفة ، مكنت عليا من أن يعرف الكوفة على حقيقتها .

وكان رسول على الى معاوية سبرة الجهنى ، وفد سبرة على معاوية ، فحبس معاوية سبرة عنده ولم يُجبه بشىء ، وكان سبرة كلما تنجز معاوية جوابه لم يزد معاوية على أن يقول :

أدم ادامة حصن أو خذا بيدى
حربا ضروسا تشب الجزل والضرما
فى جاركم وابنكم اذ كان مقتله
شنعاء شيبت الأصداغ واللمما
أعيا المسود بها والسيدون فلم
يوجد لنا غيرنا مولى ولا حكما

وهكذا أراد معاوية ـ كما قلت لك ـ أن ينتفع بمقتل عثمان كله ، وأنت تراه صريحا فى هذا الشعر الذى استشهد به يحب أن يجعل اليه أمر المطالبة بدم عثمان ، وكأنى به أراد شيئا آخر فيما تمثل به من شعر ، هو أن يجعل تبعة ذلك على علىّ ، وسترى تفصيل ذلك فيما بعد .

وفى الشهر الثالث من مقتل عثمان ، أى فى « صفر » دعا معاوية رجلا من بنى عبس يقال له قبيصة ، ودفع اليه طومارا مختوما وعنوانه : من معاوية الى على ، ومعنى ذلك أن معاوية لم يدن لعلى بالطاعة ، ولم يقر له بالخلافة ، ولم يعترف أنه أمير للمؤمنين .

وقد أوصى معاوية رسوله قبيصة الذى أرسله الى على بهذا الطومار فقال له : اذا دخلت المدينة فاقبض على أسفل الطومار ، وزوده بما سيقول ، وأرسل مع قبيصة رسول علىّ سبرة الجهنى، وعاد سبرة مع قبيصة ، وخرجا من الشام قاصدين الى المدينة فبلغاها فى ربيع الأول .

ودخل قبيصة كما أمره معاوية ، وقد رفع الطومار فى يده فتبعه الناس ينظرون اليه ، وقد أحسوا أن معاوية معترض . وكأن معاوية أراد ألا يجعل الأمر بينه وبين على سرا مكتوما ، وانما أراد أن يَشرك الناس فى الخلاف ، من أول هذا الخلاف ، فهو يرى أنها فتنة ، ويرى أنها فتنة عامة ، أعنى أنها فتنة قد تمكنت من قلوب العامة ، وهو لا يريد أن يبعد عنها العامة ، ويجعلها بين الخاصة ذوى الرأى . ومعاوية لا شك كاسب فيما دبر ، فهو يعرف أن الخلاف بينه وبين على لو انحصر بين أولى الرأى خرج منه مغلوبا ، لكنه لو بقى شائعا بين العامة ضمن امتداده وضمن خلافا بعد خلاف ، وضمن اضطرابا بعد اضطراب ، وضمن بلبلة بعد بلبلة ، وفى هذا كله كسب لمعاوية لا شك .

ودخل قبيصة رسول معاوية على علىّ فدفع اليه الطومار . وفض علىّ ختم الطومار فلم يجد كتابا . فانظر كيف بدأ معاوية يحل خلافه مع علىّ . وكأنى بمعاوية قد فعل ذلك ليهون من شأن علىّ أولا ثم ليترك لنفسه الفرصة ثانيا فى أن يتحلل من

شيء من كلام الرسول ، ان لم يجيء كلام هذا الرسول وفق ما أحب ، وأحس أن فيــه حرجا أو أن فيه لوما أو أن فيــه مأخذا .

وما من شك فى أن هذا كان له فى نفس علىّ أثر ، فالتفت الى الرسول مغضبا يقول له : ماوراءك ؟ وأحس الرسول غضب على وخاف على نفسه شرا ، فقال لعلى : آمن أنا ؟ فقال علىّ للرســول : نعم ان الرسول لا يقتل . وهنا انبسط الرســول يتحدث بما لقنه اياه معــاوية ، فقال : ورائى أنى تركت قــوما لا يرضون الا بالقود ، فقال على : ممن . قال الرســول : من خَيط رقبتك ــ فهو يعنى قتل على ــ وتركت ستين ألف شيخ يبكون تحت قميص عثمان ، وهو منصــوب لهم قد ألبسوه مِنبر دمشق .

أرأيت أنا لم نكن بعيدين عن الحق حين قلنا ان معاوية كان يعنيه أن ينتهى الأمر بعثمان الى ما انتهى اليه ، فقد رآه شيخا هرما فانياً ، كما جرى على لســانه وهو يخاطب عليــا وطلحة والزبير مخرجه من المدينة ، وأنه لا عليه من أن يودع عثمان الحياة على أية صورة كان هذا التوديع ما دام هو الغانم منها ، وكأنى به قد أحب أن تكون الصورة التى يخرج بها عثمان من هذه الدنيا ، هى تلك الصورة المؤلمة التى خرج عليها عثمان ، ما دامت هى الصورة التى تتيح لمعــاوية أن يكسب الكَسب كله ، وأن يغنم الغنم كله .

وأحس عليّ نكر ما يقول الرسول ، ولكنه لم يحس أن معاوية قصد الى هـذه قصدا . اذ هي وسيلة لمهاجمـة على ، وحرب على ، والخروج على عليّ ، لأن عليا كان بعيدا كل البعد عن دم عثمان ، وما نظنه الا فعل جهده ، وما نظنه الا كان يقدر أن الأمر سوف لا يقع على صورته التى وقع عليها ، وما نظنه الا أنه كان يأخذ على عثمان ورأى فى ثورة الناس مشاركة له فى الرأى فحسب ، أما أن تمضى هذه المشاركة فى الرأى الى غير وجهتها ، فذلك ما لا يستطيع انسان أن يقول : ان عليا شارك فيه من قرب أو من بعد .

من أجل ذلك استنكر عليّ على الرسـول ما قال ، لكن عليا لم يكن يحس هذه ، وكأنه أحس للمرة الأولى أن معاوية قصد اليها ليكسب المعركة ، وليعزز لنفسه ، وليمكن لأمره ، وليجمع حوله تلك الكثرة الكثيرة من المسلمين التى أغضبها قتل عثمان ، والتى حقدت على القاتلين ، والتى آلت أن تنتقم له .

والتفت عليّ الى الرسول يقول له دهشا : أمنى يطلبون دم عثمان ، ألست موتورا كترة عثمان ؟ اللهم انى أبرأ اليك من دم عثمان ، نجا والله قتلة عثمان الا أن يشاء الله ، فانه اذا أراد أمر أصابه .

وهكذا أصبح عليّ متهما ، وأصبح معاوية صاحب هـذا الاتهام ، وهكذا أصبح على أمام معركة من لون جديد ذات

ميدان جديد ، وكانت كبيرة على نفس علىّ أن يُنال منها هذا النيل ، فالتفت الى الرسول مغضبا يقول له : أخرج ، وظن الرسول أن مكروها سيلحقه فقال لعلىّ : وانى آمن ، فقال له علىّ : وأنت آمن .

وخرج الرسول فصاح أتباع عبد الله بن سبأ : اقتلوا هذا الكلب ، رسول الكلاب ، اقتلوه .

وأنت تعلم أن ابن سبأ وأتباع ابن سبأ كان يعنيهم أن تزكو الفتنة وأن يصبح الشر بين الناس ، وهكذا لا يخلو عهد من أن يكون معه أناس يحبون الشر ويدعون لذلك الشر . والناس فى مثل هذه الفتن يعيشون بأنصاف عقولهم ، يميلون هنا ويميلون هناك . وهم فى ميلهم يفسدون على الحاكم أمره ويفسدون على أولى الرأى رأيهم ، وتمضى الأمور مستعصية فى ظل تلك الفتن ، لا يقوى عليها نظام ولا يردها رأى الى مأمنها .

والتف الناس برسول معاوية يريدون أن يقتلوه ، واستنجد رسول معاوية بالمضريين والقيسيين ، وهو يقول : لا والله لا يُفلح هؤلاء أبدا ، أتاهم ما يوعدون ، لقد حل بهم ما يجدون انتهت والله أعمالهم ، وذهبت ريحهم . والمضريون والقيسيون يسكنونه فلا يسكن ، ولكنهم على كل حال منعوا بين الناس وبينه ، ونجا الرسول ليذهب الى معاوية يحدثه بما كان .

والتف أهل المدينة حول علىّ يعرفون رأيه فى معاوية ،

وهل هو مقاتله أم ناكص عنه ، فلقد كان معاوية من أهل القبلة وما قتال أهل القبلة بالأمر اليسير ، وكان الناس قد علموا أن الحسن بن على ، دعا أباه الى القعود وترك الناس وما هم فيه .
فأرادوا أن يتيقنوا ، فأرسلوا زياد بن حنظلة التميمى الى علي ، وكان منقطعا اليه ، ليعلموا ما عند على فى ذلك . وذهب زياد الى على وجلس اليه ساعة ، فاذا على يقول له : يا زياد : تيسر ، فقال زياد لعلى : لأى شيء أتيسر ؟ فقال على : لغزو الشام . فقال زياد : الأناة والرفق أمثل . وقال :

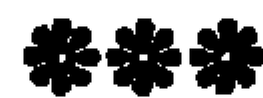
ومن لم يصانع فى أمور كثيرة
يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم

فرد عليه على يتمثل :

ومن يجمع القلب الزكى وصارما
وأنفا حميا تجتنبه المظالم

وخرج زياد عن على والناس ينتظرونه ليعرفوا ما عنده : فالتفوا به يسألونه : ما وراءك ؟ فقال زياد : السيف يا قوم . وعرف القوم ما على فاعل .

وأدرك طلحة والزبير ما قد ينالهما فاستأذنا فى الخروج الى العمرة فأذن لهما على . فلحقا بمكة .



ودعا على اليه محمد بن الحنفية فأعطاه اللواء ، وولى عبد الله ابن عباس الميمنة ، وعمر بن أبى سلمة الميسرة ، وجعل أبا ليلى

ابن عمر بن الجراح ، أخا أبى عبيدة بن الجراح ، على المقدمة ، واستخلف على المدينة قثم بن العباس . ويقال ان عليا لم يول فى هذا الجيش أحدا ممن خرج على عثمان .

ثم كتب على الى قيس بن سعد ، والى عثمان بن حنيف ، والى أبى موسى لينديوا الناس الى أهل الشام ، كما دعا أهل المدينة الى قتالهم ، وقال لهم :

ان فى سلطان الله عصمة أمركم فأعطوه طاعتكم ، غير ملوية ولا مستكره بها ، والله لتفعلن ، أو لينقلن الله عنكم سلطان الاسلام ، ثم لاينقله اليكم أبدا حتى يأرز الأمر اليها . انهضوا الى هؤلاء القوم الذين يريدون تفريق جماعتكم لعل الله يصلح بكم ما أفسد أهل الآفاق ، وتقضون الذى عليكم .

وهكذا رآها على حرمة للاسلام تنتهك ، ورآها دينا يجب أن يدفع عنه على حين رآها معاوية ملكا يريد ألا يخرج من يده ودنيا حرص على ألا تفوته .

ووراء المسألة شىء قديم هو هذا الخلاف الأول بين الأمويين والهاشميين . وقد دخل الهاشميون الدنيا والدين فى أيديهم ، منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم أهله وحفدته ، فكانوا أشد حفاظا لهذا الدين الذى به عزّ قومهم وعز مع قومهم الناس قاطبة ، ودخل الأمويون الدنيا أو أرادوا أن يدخلوها وليس فى أيديهم هذا الدين ، لا نقول أنهم كانوا غير مؤمنين ولا غير مسلمين ، انما نعنى أن هذا الدين لم يكن صاحبه رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ، الذى عز به الهاشميون

عليهم ، وسلبوهم الدنيا فيما ظنوا به ، وكانوا يريدون أن يقضوا على الدنيا التى سلبوها باسم هذا الدين ، ولكن لم يكن لهم أن يدخلوا الدنيا باسم هذا الدين ، من أجل ذلك دخلوا الدنيا ، أو أرادوا أن يدخلوا هذه الدنيا ، من طريق آخر هو طريق الملك ، لهذا جعل معاوية الأمر الذى بينه وبين على ، ترة ومطالبة بدم .

وما كان أولى بمعاوية أن ينزل عن شىء لعلى ، وعلى لاشك له سابقته وفضله ، وله أوليته وله مكانته ، وما كان يضير معاوية أن يلى علىّ وأن يتأخر هو ، وما كان يضير معاوية أن يسكت شيئا عن ابعاده عن ولاية الشام ، وما نظن الا أنه كان سيعود اليها مرة ثانية ، بعد أن تهدأ الأمور فى نفس على ، فما من شك فى أن عليا كان يقدر معاوية ، ولكنه كان يجد عليه بهذا الذى ذاع عنه وشاع أيام عثمان ، والذى كان يعلمه عنه من دأب وحرص على أن يهيىء للأمويين على حساب الهاشميين .

وما من شك فى أن معاوية كان لو صبر لنال حقه ، وما من شك فى أنه لو صبر كان يوفر على المسلمين عناء طويلا وحربا دامية . ذهبت فيها أرواح ، وذهبت فيها أموال ، وتخلفت الدولة عن أن تمضى فى تحقيق رسالتها ، تلك الرسالة المجيدة التى بدأها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقفى على أثره فيها أبو بكر وعمر ، ولكنها كانت دنيا غلبت معاوية على نفسه ، وكان دينا غلب عليًّا على نفسه .

وفيما على بن أبى طالب يجهز نفســه لحرب الشام ، يأتيه الخبر بأن طلحة والزبير وعائشة معهما ، وأهل مكة من حولهم ، قد خالفوا عليه وأخذوا يهيئون النفوس ضده .

وجمع علىٌّ اليه الناس وأنهى اليهم ما بلغه ، وقال لهم : سأصبر ما لم آخف على جماعتكم ، وأكف ان كفوا ، وأقتصر على ما بلغنى .

ولكن عليا بعد ذلك يبلغه أنهم خرجوا يريدون البصرة ، فارتاح لذلك شــيئا ، وقال : ان الكوفة فيهــا رجال العرب وبيوتاتهم . وكان ابن عباس الى جانبه فقال له : ان الذى سرك من ذلك ليسوؤنى ، ان الكوفة فسطاط فيه من أعلام العــرب ولا يزال فيها من يسمو الى أمر لا يناله .

عند ذاك تنبــه على وقال لابن عباس : ان الأمر ليشــبه ما تقول . وتهيأ للخروج ، وندب أهل المدينة للمسير معه .

ولم يكن الأمر هينا ، فلقد رضى ناس بهذا الخروج ، وامتنع على علىّ ناس ، فلقد دعا علىٌّ اليه عبد الله بن عمر ليخرج معه . فقال عبد الله : انما أنا من أهل المدينة ، وقد دخلوا فى هذا الأمر فدخلت معهم ، فان يخرجوا أخرج معهم وان يقعــدوا أقعد . قال له على : فاعطنى كفيلا ، فقال ابن عمر لعلى : لا أفعل ، فقال على لابن عمر : لولا ما أعرفه من سوء خلقك صــغيرا وكبيرا

لأنكرتني . ثم التفت على الى من حوله وقال لهم : دعوه فأنا كفيــله .

نسوق اليك هذا لنجعلك معنا على بينة من أمر هذا الخلاف على علي ـــ هذا الخلاف الذي حدثناك عنه من قبل بأنه لم يكن هينا وأن عليا حين استقبل الخلافة استقبل شيئا عسيرا كل العسر صعبا كل الصعوبة ، كان يجري بما يعقــــد الأمور على عليّ ويبسطها أمام معاوية . كان يأخذ من علي ويعطي لمعاوية . فلقد كان كل ما يضير عليًا يمكّن لمعاوية ، وكان كل ما يضيق على عليّ يرخي لمعاوية .

يصور لك هذا الخلاف حديث ابن عمر مخرجه من عند علي ، بعد أن قال لأصحابه : دعوه . فلقد روى عن ابن عمر أنه قال : والله ما ندري كيف نصنع ان الأمر لمشتبه علينا ، وانا مقيمون هاهنا حتى يضيء لنا . ثم خرج ابن عمر عن المدينة الى مكة معتمرا كما فعل طلحة والزبير من قبل .

وجرى الناس الى عليّ يخبرونه بما كان من ابن عمر ويقولون له : حدث الليلة حدث هو أشــــد من طلحة والزبير وعائشــــة ومعاوية ، فقال علي : وما ذاك . فقالوا : خرج ابن عمــــر الى الشام فأتى السوق ، وأعد الظهــــر والرجال وأخذ لكل طريق طلاّبا .

وعندما سمع الناس هذا ماجوا ، ولم يكن ما نقل الى عليّ حقا ، فلقد أخبر ابن عمر أم كلثــــوم بنت عليّ ، وكانت زوجة أبيه ، بما نوى ، وعندما سمعت أم كلثوم بهذا الذي شــــاع ،

خرجت الى أبيها على وأخبرته بالأمر على حقيقته فطابت نفسه ، وقال للنـاس انصرفوا ، والله ما كذبت أم كلثـوم ولا كذب ابن عمر .

وكان الذى دعا طلحة والزبير وعائشـة أن يجتمعوا وأن يفعـلوا ما فعلوا هو أن عائشـة كانت قد خرجت الى مكة ، وعثمان محصور بالمدينة ، وعندما تركت مكة لتعود الى المدينة ، لقيها رجل من أخوالها من بنى ليث بالطريق وأخبرها بمقتـل عثمان وبيعة علىّ .

ويقال أن عائشة حين سمعت ذلك قالت : ليت هذه انطبقت على هذه ان تم الأمر لصاحبك — تعنى عليّاً — ردّونى ، ردّونى . ثم رجعـت الى مكة وهى تقول : قتـل عثمـان مظلوما ، والله لأطلبن بدمه . فقال لها هذا الرجل قريبها : ولم ؟ والله ان أول من أمال حرفه لأنت ولقد كنت تقولين : اقتلوا نَعثلا فقد كفر . فقالت له عائشة : انهم استتابوه ثم قتلوه ، وقد قلت وقالوا ، وقولى الأخير خير من قولى الأول .

ويروون أن قريبها أجابها يقول :

فمنك البـداء ومنك الغـير
ومنك الرياح ومنك المطـر
وأنت أمرت بقتـل الامـام
وقلت لنـا انه قـد كفـر
فهبنـا أطعنـاك فى قتـله
وقاتـله عنـدنا من أمـر

ولم يسقط السقف من فوقنا
ولم ينكسف شمسنا والقمر
وقد بايع الناس ذا تدرأ[1]
يزيل الشبا ويقيم الصعر
ويلبس للحرب أثوابهـا
وما من وفى مثل من قد غدر

وهذه صورة أخرى من الصور التى نشأت بعد مقتل عثمان تعطيك فكرة واضحة ، وتؤيد لك ما ذهبنا اليه ، من أن الناس قد أخذوا يستغلون قتل عثمان استغلالا يتفق وميولهم شيئا ما ، ويعن لنا أن نسأل : أترى لو لم يَلِ علىٌّ الخلافة أكان الناس يقولون ما قالوا حول مقتله ، أم أنهم قالوا ذلك لأن عليا وليها ، ما نحب أن ندخل فيما كان من عائشة ، ولكنا نحب أن نشير الى أنه كان ثمة شيء وقع بينها وبين على فى حديث الافك ، وأن عليا كان من المتشددين عليها فيه . فلا ندرى أهذه التى كانت من عائشة هنا لتلك التى كانت لعلى هناك ؟ لا ندرى .

ولكن الذى ندريه أن مقتل عثمان استغل استغلالا واسعا ضد على ، استغله ضده معاوية ، وها هى ذى عائشة تستغله ضده ، وهكذا تحقق ما قاله ابن عباس لعلى وهو ينصحه : أرى أن تترك الأمر حتى يموج الناس فيما يموجون ، فاذا ما انتهوا عدت اليه .

وانصرفت عائشة الى مكة وقصدت الحجر فسترت فيه ،

---

(١) ذو تدرأ : أى مدافع ذو عز ومنعة .

واجتمع الناس حولها . فقالت لهم : أيها الناس ، ان الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل المقتول ظلما بالأمس ، ونقموا عليه استعماله من حدثت سنه وقد استعمل أمثالهم قبله ، ومواضع من الحمى حماها لهم . فتابعهم ونزل لهم عنها فلما لم يجدوا حجة ولا عذرا بادروا بالعدوان ، فسفكوا الدم الحرام ، واستحلوا البلد الحرام ، والشهر الحرام ، وأخذوا المال الحرام . والله لأصبع من عثمان خير من طباق الأرض أمثالهم . والله لو أن الذى اعتدوا به عليه كان ذنبا لخلص منه كما يخلص الذهب من خبثه أو الثوب من درنه .

وهكذا أثارت النفوس عائشة ولا ندرى على من كانت تثيرها ، وان للمسلمين لخليفة وهو على ، وخليفة المسلمين أولى بدماء المسلمين وهو صاحبها ، وما نظن عليا كان هينا عليه قتل عثمان ، ولا كان هينا عليه اهدار دم عثمان ، ولو أن المسلمين تركوا هذا اليه ، وبصروه بالذى يفعل ، وأخذوا معه وأعطوه وأعانوه ، لانتهوا الى ما يريدون من على ، ولانتهوا الى ما يريدون من الانتقام من قتلة عثمان ، ولكن الأمر كما قلت لك كان يثيره شىء فى النفوس ، ويحركه شىء فى القلوب ، رحم الله المسلمين كافة وعفا عنهم .

وكان عبد الله بن عامر الحضرمى حاضر حديث عائشة ، وكان عاملا لعثمان على مكة ، فالتفت الى عائشة يقول : ها أنا أول طالب بدم عثمان ، وما أن سمع بنو أمية ما كان من عبد الله

ابن عامر ، وكانوا قد هربوا من المدينة الى مكة ، بعد قتل عثمان ، حتى رفعوا رءوسهم متجيبين مستجيبين .

وقدم طلحة والزبير من المدينة ، فلقيا عائشة ، فقالت لهما عائشة : ما وراءكما ، فقالا : انا تحملنا هرابا من المدينة من غوغاء وأعراض ، وفارقنا قوما حيارى لا يعرفون حقا ولا ينكرون باطلا ، ولا يمنعون أنفسهم ، فقالت لهم عائشة : انهضوا الى هؤلاء الغوغاء . فقال الناس : نأتى الشام . فقال ابن عامر : قد كفاكم معاوية الشام . فأتوا البصرة ، فان لى بها صنائع ولهم فى طلحة هوى ، فقالوا له : قبحك الله ، فوالله ما كنت بمسالم ولا بمحارب ، فهلا أقمت كما أقام معاوية ، فنكفى بك .

وتشاور القوم فيما بينهم ، فأشاروا على عائشة بأن تخرج الى البصرة وخرجت عائشة ومن معها من مكة وهناك كان لهم مع عثمان بن حنيف والى على على البصرة حديث طويل ، فلقد أراد عثمان أن يردهم ، ولكنه وجد الناس معهم يطالبون هم الآخرون بدم عثمان ، وخطبت عائشة النـاس وخطبهم طلحة فانضم فريق من أصحاب عثمان بن حنيف الى عائشة وانحاز اليه من أصحابه فريق . ونشب بين الفريقين قتال . وانتهى الأمر بالقبض على عثمان بن حنيف ، وهمت عائشة أن تقتله ، فقالت امرأة : نشدتك الله فى عثمان وصحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالت لهم : احبسوه ، وقال لهم مجاشع بن مسعود : اضربوه ، وانتفوا لحيته وحاجبيه وأشفار عينيه . فضربوه أربعين سوطا وتتفوا لحيته وحاجبيه وأشفار عينيه ثم أطلقوه .

وانتهى خبر ذلك الى على وكان قد تجهز يريد الشام ، ولكنه عدل عن ذلك يريد البصرة ، وكان يرجو أن يدرك طلحة والزبير ، فيردهما قبل وصولهما الى البصرة أو يوقع بهما .

والتقى الجمعان ، ونشبت الحرب ، وذهبت فيها دماء بريئة طاهرة ، وسقط الجمل الذى عليه عائشة ، وكادت أن تصاب بأذى ، وجاءها على فقال لها : كيف أنت يا أمة ؟ قالت عائشة : بخير . فقال لها على : يغفر الله لك ، فقالت عائشة : ولك . وصلى على على القتلى من أهل البصرة والكوفة ، وصلى على قريش من هؤلاء وهؤلاء ، فدفنت الأطراف فى قبر عظيم . ويقولون : ان القتلى بلغوا فى تلك المعركة عشرة آلاف نصفهم من أصحاب على ونصفهم من أصحاب عائشة .

وكانت هذه أول محنة حربية اختبر بها على واختبر بها جيش على ، ولكنها كانت محنة قاسية على كل حال ، محنة ما كان أغناه عنها وما كان أغنى عائشة عنها ، وما كان أغنى المسلمين أجمعين عنها ، لقد قتلوا أنفسهم ولم يقتلوا قتلة عثمان ، ولقد هيئوا لفتن أخرى ولم يقضوا على تلك الفتنة التى ثارت على عثمان ، ولكنه بلاء ابتلى به المسلمون ولو ردوا الى شىء من التدبر لكفوا أنفسهم مؤونته .

والذى يعنينا هو أن هذا البلاء كلف عليا شيئا كثيرا من التضحية ، كان هو فى حاجة الى أن يدخرها للغرض الأول والأخير وهو الوقوف لمعاوية ، فهو الخصم الذى كان على على أن يلقاه ليصفى ما بينه وبينه فاما له واما عليه ، ولكن عليا

أجبر على أن يدخل هذه الحرب ، وأجبر على أن يضحى فى تلك الحرب ، وأجبر على أن يتكبد شيئا فى تلك الحـرب ، فخسر وضحى . وهكذا كان على يتكبد على حين كان معاوية يستعد ويتهيأ ويقوى ، لم يخسر شيئا ولم يضح بشىء . ولم يتكبد مشقة ما .

## — ٢٣ —

وكان معاوية يرى ، بعد أن رجع علىّ بن أبى طالب من وقعة الجمل ، وبعد أن استتب أمر مصر لقيس بن سعد ، أن يقبل علىّ فى أهل العراق ، ويقبل قيس فى أهل مصر ويقع هو بينهما .

من أجل ذلك كتب معاوية الى قيس : أما بعد ، فانكم نقمتم على عثمان ضربة بسوط أو شكيمة رجل أو تيسير آخر واستعمال فتى . وقد علمت أن دمه لا يحل لكم ، فقد ركبتم عظيما ، وجئتم أمرا ادّا ، فتب الى الله يا قيس ، فانك من المجلبين على عثمان ، فأما معاصيك فانا استيقنا أنه الذى أغرى به الناس وحملهم حتى قتلوه ، وأنه لم يسلم من دمه أكثر قومك ، فان استطعت يا قيس أن تكون ممن يطالب بدم عثمان فافعل وتابعنا على أمرنا ، ولك سلطان العراقين اذا ظهرت ما بقيت ، ولمن أحببت من أهلك سلطان الحجاز ما دام لى سلطان ، وسلنى ما شئت فانى أعطيك واكتب الىّ برأيك .

ها أنت ترى أن معاوية يطلب الدنيا بأسباب الدنيا ، ويحاول

أن يرغب الناس فى هذه الدنيا ، كما رغب هو فيها ، لا يعنيه أنه يخون الناس الناس وأن يكون هو حاملهم على هذه الخيانة ، ولا يعنيه أن تفسد ضمائر الناس ، وأن يكون هو الذى يفسد على الناس ضمائرهم .

ويقرأ الكتاب قيس ، ويحب قيس أن يدافع معاوية ولا يبدى له أمره ، ولا يتعجل الى حربه ، فيكتب اليه : أما بعد ، فقد فهمت ما ذكرته عن قتلة عثمان ، فذلك شيء لم أقارفه ، وذكرت أن صاحبى هو الذى أغرى به حتى قتلوه ، وهذا ما لم أطق ، وذكرت أن أكثر عشيرتى لم تسلم من دم عثمان ، فأول الناس كان فيه قياما عشيرتى ، وأما ما عرضته من متابعتك فهذا أمر لى فيه نظر وفكرة ، وليس هذا مما يسرع اليه ، وأنا كامن عنك وليس يأتيك من قبلى شيء تكرهه حتى ترى ونرى ان شاء الله تعالى .

ويقرأ معاوية كتاب قيس فيراه مقاربا مباعدا ، مطموعا فيه غيرمطموع فيه ، ومعاوية يريد الأمر صريحا ، فهو يرتب الأشياء على الأشياء ، وما هو بمستطيع أن يرتب شيئا على قول قيس ، من أجل ذلك كتب الى قيس :

أما بعد فقد قرأت كتابك ، فلم أرك تدنو فأعدك سلما ، ولم أرك تباعد فأعدك حربا ، وليس مثلى يصانع المخادع وينخدع للمكايد ، ومن معه عدد الرجال ، وبيده أعنة الخيل ، والسلام .

وهكذا أراد معاوية من قيس بهذا الكتاب أن يكشف له

عن ذات نفسه ، اما معه واما عليه . ولقد أحب معاوية أن يتفهم قيس عنه أنه لم يكتب له عن ضعف ، فيراوغه ويماطله ، انما كتب له عن قوة ، فيجب عليه أن يصارحه ويكاشفه .

وقرأ قيس كتاب معاوية ، ورأى أنه لا تغنى معه المدافعة والمماطلة وعزم على أن يظهر ما فى نفسه ، فكتب اليه :

أما بعد. فالعجب من اغترارك بى ، وطمعك فىَّ ، واستسقاطك اياى ، أتسوقني الخروج عن طاعة أولى الناس بالامارة وأقولهم بالحق وأهداهم سبيلا وأقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيلة ، وتأمرنى بالدخول فى طاعتك ، طاعة أبعد الناس من هذا الأمر ، وأقولهم بالزور ، وأضلهم سبيلا ، وأبعدهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيلة ، ولد ضالّين مضلين ، طاغوت من طواغيت ابليس . وأما قولك ان معك عدد الرجال ، وبيدك أعنة الخيل فوالله ان لم أشغلك بنفسك حتى تكون أهم اليك انك لذو جدّ والسلام .

هكذا . كان قيس صريحا مع معاوية كل الصراحة ، ولقد نال منه ما أراد وفوق ما أراد ، وبصَّره بأمره ، وأمر صاحبه علىّ . ووضع كل منهما فى مكانه كما يرى هو وكما يعتقد ، ولم يفته أن ينبه معاوية الى ما كان منه من اغراء مذموم وافساد للذمم .

ولكن معاوية كان رجل دنيا كما قلنا لك ، والرجل الذى يحب الدنيا يحتال لهذه الدنيــا ، لا ييأس ولا يمل ، ان فاتته حيلة ، إلتفت يدبر حيلة أخرى .وقد فاتت معاوية هذه الحيلة ،

فأخذ يحتال لأخرى . وبدأ يشيع بين أهل الشام أن قيسا معه ليبلغ ذلك عليا ، فيفسد ما بينه وبين قيس .

من أجل ذلك قال معاوية لأهل الشام : لا تسبوا قيس بن سعد ، ولا تدعوا الى غزوه ، فانه لنا شيعة تأتينا كتبه ونصيحته سرا ، ألا ترون ما يفعل باخوانكم الذين عنده من أهل خربتا يجرى عليهم أعطياتهم وأرزاقهم ويحسن اليهم .

وكان أهل خربتا يعظمون قتل عثمان ، فاستمالهم اليه قيس وقال لهم : انى لا أكرهكم على البيعة لعلى وانى كاف عنكم ، فهادنهم وجبى منهم الخراج ليس أحد ينازعه .

لم يكتف معاوية بهذا الذى قاله لأهل الشام عن قيس ، بل يقولون أنه افتعل كتابا عن قيس اليـــه بالطلب بدم عثمان ، والدخول معه فى ذلك ، وقرأه على أهل الشام .

وينهى خبر ذلك الكتاب الى على عيونه بالشام ، فيعظم ذلك على على ويكبره ، ويدعو اليه عبد الله بن جعفر فيخبره بما انتهى اليه . فيقول عبد الله بن جعـــفر : يا أمير المؤمنين دع ما يريبك الى ما لا يريبك ، اعزل قيسا عن مصر . فيقول على : انى والله ما أصدق بهذا عنه ، فيقول عبد الله بن جعفر : اعزله ، فان كان حقا لا يعتزل لك .

وفيما على وصحبه فى هذا الحديث ، يجىء كتاب من قيس يخبر فيه قيس أمير المؤمنين بحال المعتزلين وكفه عن قتالهم .

وهنا يجد عبد الله بن جعفر الأمر كما خال وظن ، فيقول

لعلى : ما أخوفنى أن يكون ذلك ممالأة من قيس ، فمره بقتالهم .

ويكتب على الى قيس يأمره بقتال المعتزلين ، ويقرأ قيس كتاب على ، فيأخذه العجب ويكتب لعلى : أما بعد ، فقد عجبت لأمرك ، تأمرنى بقتال قوم كافين عنك ، مفرّغيك لعدوك ، ومتى صددناهم ساعدوا عليك عدوك ، فأطعنى يا أمير المؤمنين واكفف عنهم فان الرأى تركهم والسلام .

ويقرأ على كتاب قيس ، ويقرؤه معه ابن جعفر ، فيزداد ابن جعفر تمسكا برأيه ، فيقول لعلى : يا أمير المؤمنين ، أبعث محمد ابن أبى بكر على مصر ، وأعزل قيسا ، فلقد بلغنى أن قيسا يقول ان سلطانا لا يستقيم الا بقتل مسلمة بن مخلد ، لسلطان سوء .

وكان مسلمة بن مخلد ممن أظهروا الطلب بدم عثمان ، وكان ينزل خربتا .

وكان محمد بن أبى بكر أخا لابن جعفر من أمه ، ولعل هذه هى التى جعلت ابن جعفر يرشح لمصر محمد بن أبى بكر .

واستجاب على لابن جعفر ، وبعث محمد بن أبى بكر الى مصر ، وقدم محمد بن أبى بكر على قيس ، ودهش قيس ، فقال لمحمد بن أبى بكر : ما بال أمير المؤمنين ، ما غيره ، أدخل أحد بينى وبينه ؟ فقال محمد بن أبى بكر لقيس : لا ، وهذا السلطان سلطانك ، فقال قيس : لا والله لا أقيم ، وخرج من مصر مقبلا على المدينة وهو غضبان لعزله .

ونحب أن نزيدك شيئا عن قيس ، فهو أولى بأن تعرف عنه هذا المزيد ، فلقد جاء حسان بن ثابت ، وكان عثمانيا — الى قيس بالمدينة بعد عزله ، يظهـر الشماتة به ويقول له : قتلت عثمان ونزعك على ، فبقى عليك الأثم ، ولم يحسن لك الشكر ، فقال له قيس : يا أعمى القلب والبصر . والله لو ألقى بين رهطى ورهطك ، حربا لضربت عنقك ، أخرج عنى .

وبعـد هذا رأينا قيسـا يخرج مع على الى صفين ، تلك الوقعة التى كانت بين على ومعاوية ، ولقد أبلى فيها قيس بلاء حسـنا ، وكان معاوية يتغيظ عليه ويقول لمـروان : والله لو أمددت عليا بمائة ألف مقاتل لكان أيسر عندى من قيس بن سعد فى رأيه ومكانه .

وخلا قيس بعلى ، وعلم على ما كان وراء عزله من كيد ، وكان أن قتل محمد بن أبى بكر ، قتله أهل مصر ، لما أشتد على هؤلاء المعتزلين ، فعظمت مكانة قيس عند على ، وأطاعه فى الأمر كله ، بعد أن فات الأمر كله .

— ٢٤ —

وكان على حين رجع من البصرة بعد فراغه من الجمل ، قد قصد الى الكوفة ، وأرسل الى جرير بن عبد الله البجلى ، وكان عاملا على همذان ، استعمله عليها عثمان ، كما أرسل الى الأشتر ابن قيس ، وكان عاملا على أذربيجان ، استعمله عليها عثمان

أيضا ، أرسل اليهما علىّ يأمرهما أن يأخذا البيعـة له ، كما أمرهما أن يحضرا عنده ، فلما حضرا عنده ، أراد علىّ أن يرسل الى معاوية ، فقـال له جرير : أرسلنى اليه ، فانه لى ود ، فقال الأشتر لعلى : لا تفعـل . فان هواه مع معاوية . فقـال علىّ للأشتر : دعه حتى ننظر ما الذى يرجع به الينا ، وبعث على جريرا الى معاوية ، وكتب معه كتابا اليه يُعلنه فيـه باجتماع المهاجرين والأنصار على بيعته ، وما كان من طلحة والزبير من نكثهما وحربهما اياه ، وكتب على بعد ذلك فى كتابه الى معاوية ، يدعوه الى الدخول فيما دخل فيه المهاجرون والأنصار من طاعة .

وصار جرير الى معاوية بكتاب على ، فلما قدم جرير على معاوية ماطله واستنظره وأخذ يستشير عمرو بن العاص .

ونحب أن نذكر لك شيئا عن عمرو بن العاص ، قبل أن نمضى فى تتمة الحديث ، فان المؤرخين يذكرون أن عمرا لما بلغه قتل عثمان قال : ان يل هذا الأمر طلحة فهو فتى العرب ، وان يله ابن أبى طالب فهو أكره من يليه الىّ . وحين بلغته بيعة على اشتد عليه الأمر ، وأقام ينتظر ماذا يصنع الناس ، فأتاه مسير عائشة وطلحة والزبير ، فأقام ينتظر ماذا يصنعون . وحين أتاه الخبر بوقعة الجمل أرتج عليه الأمر ، ثم سمع أن معاوية بالشام لا يبايع عليا ، وأنه يُعظم شأن عثمان . وكان معاوية أحب اليه من على ، فدعا عمرو اليـه ابنيه : عبد الله ومحمداً ، فاستشارهما ، وقال : ما تريان ، أما على فلا خير عنده ــ يعنى أنه لن ينال من دنياه شيئا ــ وهو يُدل بسابقته ، وهو غير

مشركى فى شىء من أمره . فقال له ابنه عبد الله : توفى النبى صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وهم عنك راضون . فأرى أن تكف يدك وتخلو فى بيتك حتى يجتمع الناس على امام فتبايعه . أما ابنه محمد فقال له : أنت ناب من أنياب العرب ، ولا أرى أن يجتمع هذا الأمر وليس لك فيه صهوت ، فقال عمرو : أما أنت يا عبد الله فقد أمرتنى بما هو خير لى فى آخرتى، وأسلم فى دينى . وأما أنت يا محمد فقد أمرتنى بما هو خير لى فى دنياى وشر لى فى آخرتى .

وهكذا كان أمر عبد الله ومحمد ابنى عمرو فى أمر على ومعاوية ، فعبد الله كان ينظر الى الدنيا كما كان ينظر معاوية ، ومحمد كان ينظر الى الدين كما ينظر على .

وبعد أن استمع عمرو الى ابنيه خرج بهما حتى قدم على معاوية ، فوجد أهل الشام يحضون معاوية على الطلب بدم عثمان ، وهذه هى فرصة الدنيا أمام عمرو قد لاحت فابتدرها ، لا يلتفت الى ما أمره به ابنه عبد الله .

والتفت عمرو الى أهل الشام يقول لهم : أنتم على الحق ، اطلبوا بدم الخليفة المظلوم . يريد بذلك أن يلفت اليه معاوية ، وكان معاوية مشغولا عنه فلم يلتفت اليه .

وأحس ابنا عمرو ما كان من معاوية ، فنظرا الى أبيهما يقولان له : ألا ترى معاوية لا يلتفت اليك ؟ فانصرف الى غيره . وهكذا اجتمع الولدان مع أبيهما على طلب الدنيا ، يأمرانه أن يقصد بابا ان سد باب دونه ، ولكن عمرا لم يكن عجلا كابنيه ،

فالتفت الى معاوية يقول له : والله لعجب لك ، انى أرفدك بما أرفده ، وأنت معرض عنى ، الا والله ان قاتلنا معك نطلب بدم الخليفة ، ان فى النفس ما فيها حيث نقاتل من تعلم سابقته وفضله وقرابته ، ولكنا انما أردنا هذه الدنيا .

وما أصدق ابن عباس حين قال لعمرو : وأما أنت يا عمرو فأضرمت المدينه على عثمان نارا ، ثم هربت الى فلسطين فاقبلت تحرض عليه الوارد والصادر ، فلما بلغك قتله دعتك عداوة على الى أن لحقت بمعاوية فبعت دينك منه بمصر .

وهكذا يغنينا عمرو عن ان نعقب على حديثه لمعاويه ، واستماع معاوية له ، فلقد وصف نفسه بالذى قال ، ووصف لنا معاوية باستماعه اليه ..

وآنس معاويه بعمرو ، وعطف عليه وكان صاحبه .

ولنعد الآن الى تتمة الحديث فلقد استشار معاوية عمرا ، ونحب أن نقول لك ان عمرا آشار على معاوية أن يجمع اهل الشام ويلزم عليا دم عثمان ويقاتله .

هذه هى الدنيا ، وهذا هو الباب الذى يجب على معاوية أن يدخل منه ان أراد الدنيا ، فهو لذلك أخذ بما أشار به عليه عمرو وفعل ما طلب منه .

وكان أهل الشام لما قدم عليهم النعمان بن بشير بقميص عثمان الذى قتل فيه مخضوبا بالدم ومعه أصابع زوجته نائلة — أصبعان وشيء من الكف ، وأصبعان مقطوعان من أصولهما ، ثم نصف الابهام — وضع معاوية القميص على المنبر وجمع

الأجناد اليه فيكوا على القميص مدة وهو على المنبر والأصابع معلقة فيه ، وأقسم رجال من أهل الشام ألا يمسهم الماء الا للغسل من الجنابة وألا يناموا على الفرش حتى يقتلوا قتلة عثمان ، ومن قام دونه قتلوه .

تلك كانت حال الشام وذلك كان موقف معاوية من أهل الشام ، يثير معاوية أهل الشام ولايحب لهم أن يهدءوا ، ويثور أهل الشام لكلام معاوية ولا يحبون أن يتدبروا . ثورة صاخبة يريدها الوالي لا لشيء الا ليصل الى غرضه ، ويريدها الناس لا لشيء الا أنهم هيجوا فهاجوا .

وعاد جرير الى أمير المؤمنين علي وأخبره خبر معاوية ، واجتماع أهل الشام معه على قتاله ، وأنهم يبكون على عثمان ويقولون : ان عليا قتله وأوى قتلته ، وانهم لن ينتهوا عنه حتى يقتلهم أو يقتلوه .

وثار الأشتر بجرير يتهمه بالتقصير ، فخرج جرير مغضبا الى قرقسيا ، وكتب الى معاوية ، ورآها معاوية فرصة ، فكتب معاوية الى جرير يأمره بالقدوم عليه . وهكذا خسر علي رجلا ، وما من يوم كان يمر على علي الا وهو يخسر فيه ولا يكسب .

وخرج علي فعسكر بالنخيلة ، وتخلف عنه نفر من أهل الكوفة ، وان كان قد انضم اليه عبد الله بن عباس فيمن معه من أهل البصرة .

وبلغ معاوية تجهز علي له ، فدعا اليه عمرو بن العاص

فاستشاره . فقال له عمرو : أما اذا سار على اليك ، فسر اليه بنفسك ولا تغب عنه برأيك ومكيدتك.

ولا ندرى أكان عمرو مخلصا فى هذه ، أم أنه أراد أن يلتقى الرجلان . فان قتل معاوية خلا له الجو ، وان قتل على كان له عند معاوية شيء بما نصح .

ولكن معاوية استمع الى عمرو وتجهز ، وحض عمرو الناس يغريهم بعلى وبرجاله ، وأنهم قد أصبحوا قلة بعد وقعة الجمل .

والتقى الجمعان واشتد القتال ، ويظل المتحاربين المحرم ، وهو شهر حرم ، فتوادع القوم على ترك الحرب بينهما ، حتى ينقضى المحرم ، كأن القوم كانوا قد طمعوا فى الصلح بعد ما ذاقوا من هذه الحرب الويلات .

واختلفت الرسل بين على ومعاوية ، وبعث على نفرا من رجاله ، منهم : عدى بن حاتم ، ويزيد بن قيس الأرحبى ، وشبث بن ربعى ، وزياد بن خصفة .

فتكلم عدى بن حاتم فحمد الله وقال يخاطب معاوية :

أما بعد : فانا أتيناك ندعوك الى أمر يجمع الله به كلمتنا وأمتنا ، ونحقن به الدماء ، ونصلح ذات البين ، ان ابن عمك سيد المسلمين ، أفضلهم سابقة وأحسنهم فى الاسلام أثرا ، وقد اجتمع له الناس ولم يبق أحد غيرك وغير من معك ، فاحذر يا معاوية أن يصيبك وأصحابك مثل يوم الجمل .

وكان معاوية قد أصابته من الحرب شدة وناله منها مكروه ، وبات فى شك من أمرها لا يدرى أتكون له أم عليه . من أجل

ذلك نراه يلين قليلا . ولكنه لين غير ملحوظ ، لين يريد به أن يرخي لنفسه وأن يكسب من ورائه ، فقال يرد على عدى بن حاتم : يا عدى كأنك انما جئت مهددا ، ولم تأت مصلحا ، هيهات يا عدى ، كلا والله ، انى لابن حرب لا يقعقع له بالشنان ، وأنك والله من المجلبين على عثمان ، وأنك من قتلته ، وانى لأرجو أن تكون ممن يقتله الله به .

وهكذا كان معاوية كلما ضاقت به السبل وأعيته الحجة ، ركب محدّثه بتلك التهمة ، وجعله ممن قتلوا عثمان ، وسأل الله أن يكون ممن يقتلون به .

وانبرى لمعاوية شبث بن ربعى وزياد بن خصفة ليقطعا عليه تلك السفرية التى كان يختلقها ليلجم خصمه ويسكت محدثه ويخرج عن الكلام الجاد الى غيره ، فقالا له جوابا واحدا :

أتيناك فيما يصلحنا واياك ، فأقبلت تضرب لنا الأمثال ، دع ما لا ينفع ، وأجبنا فيما يعم نفعه .

وانبرى فى أثرهما يزيد بن قيس يقول : انا لم نأت الا لنبلغك ما أرسلنا به اليك ، ونؤدى عنك ما سمعنا منك ، ولن ندع أن ننصح لك وأن نذكر ما تكون به الحجة عليك ، ويرجع الى الألفة والجماعة ، ان صاحبنا من قد عرف المسلمون فضله ، ولا يخفى عليك ، فاتق الله يا معاوية ، ولا تخالفه ، فانا والله ما رأينا فى الناس رجلا قط أعمل بالتقوى ولا أزهد فى الدنيا ولا أجمع لخصال الخير كلها منه .

وكان على معاوية أن يستجيب لو أنه كان رجلا من هؤلاء

الرجال الذين يعملون لآخرتهم ودينهم ، فيحفظون على المسلمين دماءهم ، ويحفظون عليهم أزواجهم ، ويحفظون عليهم خلافهم ، ولكنه كان رجلا من رجال الدنيا يراها غنيمة لا تنال الا بالدماء والأرواح والخلاف ، من أجل ذلك التفت اليهم معاوية يقول :

أما بعد . فانكم دعوتم الى الطاعة والجماعة ، فأما الجماعة التى دعوتم اليها فمعنا هى ، وأما الطاعة لصاحبكم فانا لانراها ، لأن صاحبكم قتل خليفتنا وفرق جماعتنا ، وآوى ثأرنا .

وصاحبكم يزعم أنه لم يقتله ، فنحن لا نرد عليه ذلك ، فليدفع الينا قتلة عثمان لنقتلهم ، ونحن نجيبكم الى الطاعة والجماعة .

وكان الحديث مهاترة . لا ينتهى الى حد ، فسوف تعلم أن الذين سماهم معاوية ليقتلهم بدم عثمان لم تكن قد ثبتت عليهم تهمة قتل عثمان ، وانما أراد معاوية أن يشتط فى الطلب ، وعلم معاوية أن طلبه لن يجاب ، وهذا قصد معاوية ليخرج من الأمر صاحب حجة وليخرج من الأمر لا عليه ذنب .

وفطن رسل على الى ما يريد معاوية ، وكأنهم كانوا على علم به من قبل .

ويقول شبث بن ربعى لمعاوية : أيسرك يا معاوية أن تقتل عمارا ؟ فقال معاوية : مايمنعنى من ذلك ؟ لو تمكنت من ابن سمية لقتلته بمولى عثمان .

وأثارت هذه الكلمة التى قالها معاوية شبث بن ربعى فقال

لمعاوية : والذى لا اله غيره لا تصل الى دارك حتى تسقط الهام على الكواهل وتضيق الأرض الفضاء عليك .

وكما اشتد شبث على معاوية ، اشتد معاوية على شبث فقال له : لو كان ذلك ، لكانت عليك أضيق .

ثم تفرق القوم عن معاوية ، ورجعوا الى على ّ وما فعلوا شيئا .

وأخذ معاوية يجمع الناس حوله ، فأرسل الى زياد بن خصفة ، فخلا به وقال له : يا أخا ربيعة ، ان عليا قطع أرحامنا ، وقتل امامنا ، وأوى قتلة أصحابنا ، وانى أسألك النصر عليه بعشيرتك ثم لك عهد الله وميثاقه أوليك اذا ظهرت أى المصرين أحببت .

أرأيت الى أسلوب معاوية ، ثم أرأيت الى أسلوب على ، فمعاوية اذا أراد أن يضم انسانا اليه ، جعل الدنيا ما بينه وبينه ، وعلى اذا أراد أن يضم انسانا اليه جعل الدين ما بينه وبينه ، وكما لم يجد معاوية الناس كلهم رجال دنيا ، كذلك لم يجد على الناس كلهم رجال دين .

وحين كلم معاوية زياد بن خصفة بما كلمه به ، قال له زياد : أما بعد : فانى على بينة من ربى ، وما أنعم الله على ّ ، فلن أكون ظهيرا للمجرمين .

وأحس معاوية هذا من زياد ، وأحسه من غيره ، فدعا اليه عمرو بن العاص ، وقال له : لا تكلم رجلا منهم فيجيب الى خير ، ما قلوبهم الا كقلب واحد .

وأراد معاوية أن يعذر الى الناس فيما بدا له : وأن يعذر الى عليّ ، فأرسل اليه رجالا من عنده منهم : حبيب بن مسلمة الفهرى ، وشرحبيل بن السمط ، ومعن بن يزيد بن الأخنس ، فدخلوا على عليّ ، فلما مثلوا بين يديه ، حمد الله حبيب وأثنى عليه ثم قال :

أما بعد . فان عثمان كان خليفة مهديا ، يعمل بكتاب الله وينيب الى أمره فاستثقلتم حياته ، واستبطأتم وفاته ، فعدوتم عليــه فقتلتموه ، فادفع الينا قتلة عثمان ــ ان زعمت أنك لم تقتله ــ نقتلهم به ، ثم اعتزل أمر الناس ، فيكون أمرهم شورى بينهم ، يولونه من أجمعوا عليه .

وكانت كبيرة على نفس عليّ ، أن يتهم بقتل عثمان ، وأن يتهم بأنه آوى قتلة عثمان ، ثم أن ينكر عليه حبيب أمراً ناله باجماع المسلمين ، حين ولوه عليهم خليفة ، من أجل ذلك غضب على وقال لحبيب : ما أنت والعزل وهذا الأمر ، اسكت لست هناك ، ولا له بأهل .

وتكلم القوم بمثل ما تكلم به حبيب ، فالتفت اليهم عليّ يقول :

أما بعد : فان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق ، فأنقذ به من الضلالة والهلكة ، وجمع به من الفرقة ، ثم قبضه الله اليه ، فاستخلف الناس أبا بكر ، واستخلف أبو بكر عمر ، فأحسنا السيرة وعدلا ، وولى الناس عثمان فعمل بأشياء عابها الناس فساروا اليه فقتلوه ، ثم أتونى وأنا معتزل أمورهم ،

فقالوا لى : بايع ، فأبيت ، فقالوا : بايع ، فان الأمة لا ترضى الا بك ، وانا نخاف ان لم تفعل أن يتفرق الناس ، فبايعتهم ، فلم يرعنى الا شقاق رجلين قد بايعانى ، وخلاف معاوية الذى لم يجعل له سابقة فى الدين ولا سلف صدق فى الاسلام ، طليق ابن طليق ، حزب من الأحزاب ، لم يزل حربا لله ولرسوله هو وأبوه ، حتى دخلا فى الاسلام كارهين ، ولا عجب الا من اختلافكم معه ، وانقيادكم له .

الا أنى أدعوكم الى كتاب الله ، وسنة نبيه ، واماتة الباطل ، واحياء الحق ، ومعالم الدين ، أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم .

فقال القوم له : اشهد أن عثمان قتل مظلوما ، فقال لهم على : لا أقول أنه قتل مظلوما ولا ظالما ، فقالوا له : فمن لم يزعم أنه قتل مظلوما ، فنحن منه برآء .

وكما دخل القوم على على خرجوا ، ولم ينتهوا الى شىء .

ولا ندرى لما سكت المسلمون وسكت على معهم عن تتبع قتلة عثمان ، كيفما كان هؤلاء القتلة وأنى كانوا ، ما نظن أن شيئا من ذلك لو تم كان يثير مثل ما أثار السكوت عن تتبع قتلته ، ثم ان الأمر ليس للرعية تقتل ، وان كان لها أن تشير وأن تقول رأيها ، انما القتل والقصاص للوالى فهو وليهما ، قد لا يكون معاوية أراد الوقوع على القتلة لينتهى بذلك ما بينه وبين على ، ولكنها كانت حجة لمعاوية ، وكنا نحب لعلى أن يقطعها على معاوية ، لا لهذا وحده ، بل لأن ما وقع كان جريرة

كبيرة ، حق خليفة كبير ، وكان لابد من أن ترعى له حرمته بعد قتله .

تلك الحرمة التى نعدها ليست له لاسمه ومكانته فحسب ، بل لأنه كان يمثل أكبر منصب فى الدولة الاسلامية ألا وهو منصب الخلافة الذى كان امتدادا لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وما نظن أن الذين عناهم معاوية وعناهم بنو أمية واتهموهم بقتل عثمان ، كانوا حقا من قتلة عثمان ولنفرض أنهم كانوا كذلك ، فما كان أولاهم أن ينالهم القصاص لترضى العدالة وليرضى الناس .

ثم ان الذين قد قيل عنهم أنهم شاركوا فى قتل عثمان قلة ، يذكر المؤرخون منهم : محمد بن أبى بكر ، وأنه حين دخل على عثمان فى يومه الأخير أخذ بلحيته وقال : قد أخزاك الله يا نعثل [1] ، فقال عثمان لمحمد بن أبى بكر : لست بنعثل ولكنى عثمان وأمير المؤمنين ، فقال محمد بن أبى بكر : ما أغنى عنك معاوية وفلان وفلان . فقال عثمان : يابن أخى ، فما كان أبوك يقبض عليها ، فقال ابن أبى بكر : لو رآك أبى تعمل هذه الأعمال أنكرها عليك ، والذى أريد بك أشد من قبضى عليها ، فقال عثمان : أستنصر الله عليك وأستعين به . فتركه ابن أبى بكر وخرج .

هذا هو الخبر الصحيح عن موقف ابن أبى بكر من عثمان ،

---

(1) نعثل : اسم رجل قبطى كان بالمدينة وكان عظيم اللحية وبه كان يشبهون عثمان لعظم لحيته .

وان كان بعض المؤرخين يزيد فيقول : ان ابن أبى بكر طعن جبين عثمان بمشقص كان فى يده .

ومن ذكره المؤرخون غير ابن أبى بكر ممن شاركوا فى قتل عثمان : قتيرة ، وسودان بن حمران . والغافقى . وكانوا وراء محمد بن أبى بكر ، فلما رأوا انكساره وتخاذله ، هجم هؤلاء على عثمان فضربه الغافقى بحديدة معه ، ويقول المؤرخون أن هذا الغافقى ركل المصحف برجله ، هـذا المصحف الذى كان بيد عثمان وكان يقرأ فيه ، فاستدار المصحف واستقر بين يدى عثمان ، وسـالت عليه الدماء ، ثم هجم سـودان بن حمران ليضرب عثمان ، فأكبت عليه امرأته نائلة ، وأبعدت السـيف بيدها ، فقطعت أصابع يدها ، فولت عنه فضرب عثمان بسيفه فقتله .

يقول هذا المؤرخون ويقولون : ان الذى قتل عثمان هو كنانة بن بشر التجيبى .

ثم نهب هؤلاء القتلة قتيرة وسودان والغافقى ما فى البيت فأخذوه .

ويقول المؤرخون أيضا : أن هنـاك رابعا هو عمرو بن الحمق ، وأنه وثب على صدر عثمان وبه رمق ، فطعنه تسـع طعنات ، وأن عمير بن ضابئ وثب هو الآخر على عثمان فكسر ضلعا من أضلاعه ، وقال له : سجنت أبى حتى مات فى السجن .

فهؤلاء هم قتلة عثمان ، وهم ما هم مهانة ودناءة وذلة .. اذن ما الذى أسكت المسلمين ، وما الذى أسكت علينا

عن أن يأخذ هؤلاء القتلة بجريرتهم ليكونوا عبرة لغيرهم .

وليعرف الناس أن حكم الله فى القاتل غير معطل ، لا يمنعه منه شيء ولا يحول بينه هوى .

واذا كان الأمويون قد جرت على ألسنتهم أسماء غير هذه الأسماء ، فما نشك أن العدل لو أخذ مجراه كان لابد معطيا هؤلاء النصفة والبراءة .

وانا لنعلم فيما يرويه المؤرخون أن محمد بن أبى بكر كانت له دالّة ، فلزمه حق ، فأخذه عثمان من ظهره ، من أجل ذلك فعل بعثمان ما فعل . وأن كعب بن ذى الحبكة النهدى كان يلعب بالنارنجيات فبلغ عثمان ذلك ، فكتب عثمان الى الوليد أن يوسعه ضربا ، فغضب كعب وكان مع الذين خرجوا على عثمان ، وان كان المؤرخون لا يذكرون لكعب أنه كان ممن دخلوا على عثمان الدار ، وأما ضابىء بن الحارث البرجمى الذى عدا ابنه عمير على عثمان فكسر ضلعا من أضلاعه ، فانه كان قد استعار فى زمن الوليد بن عقبة كلب صيد ثم حبسه عن أصحابه فانتزعه أصحابه منه ، فهجاهم فاستعدوا عليه عثمان ، فعزره وحبسه ، فما زال فى السجن حتى مات فيه .

وأما محمد بن أبى حذيفة ، وكان فيمن خرجوا على عثمان ، فلقد كان يتيما فى حجر عثمان ، ثم لما شب سأل عثمان العمل فلم يوله عملا ، وقال له : اذهب حيث شئت وجهزه من عنده وحمله وأعطاه ، فلما وقع والى مصر ، كان فيمن أعان على عثمان .

وأما عمار بن ياسر فكان بينه وبين عباس بن عتبة بن أبي لهب كلام فضربهما عثمان ، فأورث ذلك تماديا بين أهل عمار وأهل عباس بن عتبة ، وكان هذا ماجعل عمارا يخرج على عثمان .

فهؤلاء هم الآخرون مأخوذون شيئا بدم عثمان ، ولكن جريمتهم فى ذلك الدم ليست بينة ولم يذكر المؤرخون عنها شيئا ، وان كانوا قد ذكروهم فيمن أعانوا .

وأنت ترى معى أن قتلة عثمان ومن أعانوا على قتله ، وفق ما ذكر المؤرخون ، هم هذا العدد القليل ، وهذه صحيفة اتهامهم نقلها الينا المؤرخون بعد أن ذهب عثمان رحمه الله ، قد يكون المؤرخون أنسوا منها شيئا وأهملوا شيئا ، وغالوا فى شىء ، ولكنها لا شك لم تكن صحيفة مخفية ولا مستورة على هؤلاء الذين عاصروا قتل عثمان ، وكان عليهم أن يقضوا فى أمر هؤلاء القتلة وفى أمر هؤلاء المشاركين ، ونحن نرى الأسماء كما قلنا لا تدل على كبير حرج ، ولا تبعث على الخوف ان تقدم أصحابها للقصاص .

ان السؤال الذى لا يزال حائرا فى الرأس ، ولايزال قلقا ، فى النفس منه شىء ، ولا يزال يعوزه الجواب : لم لم يجتهد المسلمون ولم لم يجتهد علىّ فى أن يتتبعوا القتلة وفى أن يرضوا معاوية وأنصار معاوية فى الذى طلب ، سواء أكان طلبه هو الغاية أم الوسيلة ، فلقد كان شيئا على كل حال يجب أن يجاب اليه معاوية ، ويجب أن يجاب اليه أنصار معاوية ، ولكنه هكذا مضى ، وكان الحديث بين على ومعاوية كلما أثير فيه

هذا السؤال سكت على والتفت الى غيره ، ثم كانت كلمة على لرسل معاوية آخر الأمر تلقى شيئا ألا وهى : لا أقول انه قتل مظلوما ولا ظالما ..

## — ٢٥ —

وانسلخ المحرم ، وانقطع آخر خيط للرجاء فى الصلح ، وعادت الفئتان للقتال ، يقتل هؤلاء من هؤلاء ، ويقتل هؤلاء من هؤلاء ، قتلا لا يعرف الرحمة ولا يعرف الصلة الطيبة الجامعة بينهم : صلة الدين ، ولا يعرف صلة أخرى قبل هذه الصلة ، وهى صلة القرابة والرحم ، نسى القوم هذا كله وانقلبوا وحوشا ضارية ، يأكل بعضهم بعضا ، ولقد هم معاوية فى تلك الحرب أن يفر لولا أنه ذكر شعر ابن الاطنابة الجاهلى :

أبت لى همتى وأبى بلائى
واقدامى على البطل المشيح
واعطائى على المكروه مالى
وأخذى الحمد بالثمن الربيح
وقولى كلما جشأت وجاشت
مكانك تحمدى أو تستريحى

فقر فى مكانه ولم يفر ..

ثم تقدم على من معاوية ، وهو يقول :

آقتـلهم ولا أرى معـاويه .

الجاحظ العين العظيم الحاويه

ثم نادى : يا معاوية . علام يقتل الناس بيننا ، هلم أحاكمك الى الله ، فأينا قتل صاحبه استقامت له الأمور ، فقال عمرو بن العاص لمعاوية : أنصفك . فقال معاوية لعمرو : ما أنصفت ، انك لتعلم أنه لم يبرز اليه أحد الا قتله . فقال له عمرو : ما يحسن بك ترك مبارزته . فقال له معاوية : طمعت فيها بعدى .

وفى هذا ما يشير الى ما سبق أن اشرنا اليه من قبل ، حين نصح عمرو معاوية بأن يخرج لقتال علىّ ان جاء علىّ لقتاله .

ويروى المؤرخون أن عمرو بن العاص حين اشتدت الحرب وخاف الهلاك قال لمعـاوية : هل لك فى أمر أعرضـه عليك ، لا يزيدنا الا اجتماعا ولا يزيدهم الا فرقة ؟ قال معاوية : نعم ، فقال عمرو : نرفع المصـاحف ثم نقـول : هذا حكم بيننا وبينكم ، فان أبى بعضهم أن يقبلها ، وجدت فيهم من يقول : ينبغى لنا أن نقبل ، وتكون فرقة بينهم ، وان قبـلوا ما فيها رفعنا القتال عنا الى أجل . فرفعوا المصاحف بالرماح ، وقالوا : هذا حكم كتـاب الله عز وجل بيننا وبينكم ، من لثغور الشام بعد أهله ؟ من لثغـور العراق بعد أهـله ؟ ولمـا رأى الناس المصاحف قالوا : نجيب الى كتاب الله . فقـال لهم علىّ وقد عرف الخدعة : عباد الله ، امضوا على حقكم وصدقكم وقتال عدوكم ، فان معاوية وعمرو ــ وغيرهما ممن سـمى علىّ ــ ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن ، وأنا أعرف بهم منكم . قد

صاحبتهم أطفالا ثم رجالا فكانوا شرأطفال وشر رجال، ويحكم والله ، ما رفعوها الا خــدعة ووهما ومكيدة . فقــالوا له : لا يسعنا أن تدعي الى كتاب الله فنــأبى أن تقبله . فقال لهم عليّ : فاني انما أقاتلهم ليدينوا لحكم الكتاب ، فانهم قد عصوا الله فيما أمرهم ، ونسوا عهده ، ونبذوا كتابه ، فقال له مسعر التميمي ، ونفر معه من القراء الذين صاروا بعد ذلك خوارج : يا عليّ أجب الى كتاب الله عز وجل . اذا دعيت اليــه ، والا دفعناك برمتك الى القوم ، أو نفعل بك ما فعلنا بابن عفان . فقال علي : فاحفظوا عني نهيي اياكم ، واحفظوا مقالتكم لي ، فان تطيعوني فقاتلوا ، وان تعصوني فاصنعوا ما بدا لكم .

وما أفلح عليّ في حمــل قومه على ما يريد ، ولــكن قومه أفلحوا في حمله على ما يريدون .. وجازت على قوم عليّ خدعة عمرو ومعاوية ، ومشى رسل علي الى معاوية يسألونهم : لأي شيء رفعوا هذه المصاحف ؟ فأجاب معــاوية وأصحابه : لنرجع نحن وأنتم الى ما أمر الله به في كتابه ، تبعثون رجــلا ترضون به ونبعث نحن رجــلا نرضى به ، نأخذ عليهما أن يعملا بما في كتاب الله لا يعدوانه ، ثم نتبع ما اتفقا عليه..

وعاد رسل عليّ الى عليّ بما أجاب به معاوية وأصحابه . فقال الناس : قد رضينا وقبلنا ، وقال أهل الشام : قد رضينا عمرا ، وقال هؤلاء الناس الذين ألزموا عليا بأن يقبل ، والذين صاروا فيما بعد خوارج : انا قد رضينا بأبي موسى الأشعري . وكان عليّ يعلم ما عند أبي موسى الأشعري ، فقال للقوم : قد

عصيتموني في أول الأمر ، فلا تعصوني الآن . فاني لا أرى أن أولى أبا موسى . فقال القوم : لا نرضى الا به ، فانه قد حذرنا ما وقعنا فيه ، فقال لهم علىّ : فانه ليس بثقة قد فارقني وحول الناس عني ثم هرب مني ، حتى أمنته بعد أشهر . ولكن هذا ابن عباس أوليه ذلك . فقال القوم : والله لا نبالي أنت كنت أم ابن عباس ، لا نريد الا رجلا هو منك ومن معاوية سواء . فقال علي : فاني أجعل الأشتر ، فقال القوم : هل سعر الأرض غير الأشتر . فقال علىّ للقوم : قد أبيتم الا أبا موسى ؟ قالوا : نعم . قال علي : فاصنعوا ما أردتم .

فبعث القوم الى أبي موسى ، ، وكان قد اعتزل القتال ناحية ، فأتاه مولى له ، فقال: ان الناس قد اصطلحوا ، فقال أبوموسى: الحمد لله . فقال له المولى : فقد جعلوك حكما ، فقال أبو موسى : انا لله وانا اليه راجعون .

وأخذ الحكمان عمرو وأبو موسى من علىّ ومعاوية العهود والمواثيق أنهما آمنان على نفسيهما وأهليهما ، والأمة لهما أنصار على الذي يتقاضيان عليه . وأن عليهما عهدا لله وميثاقه أن يحكما بين هذه الأمة ، لا يردانها في حرب ولا فرقة ، وجعلا أجل القضاء الى رمضان ، وان أحبا أن يؤخرا ذلك أخراه . وأن مكان قضيتهما مكان عدل بين أهل الكوفة وأهل الشام .

ورجع الناس عن صفين ، رجع عنها معاوية وجيشه . ورجع عنها علي وجيشه . ولكن معاوية حين رجع من صفين .

رجع عنها موفورا لم يصبه شيء . ولكن عليا حين رجع من صفين . خرج عليه الحرورية ، وهم طائفة من الخوارج ، يرون أن عليا قد أخطأ حين قبل تحكيم الرجال . ونادى مناديهم : أن أمير القتال شبث بن ربعي التميمي ، وأمير الصلاة عبد الله ابن الكواء اليشكري ، والأمر شورى بعد الفتح ، والبيعة لله عز وجل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . واقسم الناس قسمين : شق مع علي يقولون له : نحن أولياء من واليت ، وأعداء من عاديت . وخوارج عليه يقولون له ولمن معه من الشيعة : استبقتم أنتم وأهل الشام الى الكفر كفرسي رهان . بايع أهل الشام معاوية على ما أحبوا أو كرهوا . وبايعتم أنتم عليا على أنكم أولياء من والى وأعداء من عادى .

وهكذا كان علي كما قلنا يخسر في كل خطوة من خطواته فيفقد رجاله ويفقد أنصاره ، ويخرج عليه قومه ، ومعاوية يكسب في كل خطوة من خطواته ينضم اليه قوم ، يمكن لنفسه ويزداد قوة .

## – ٢٦ –

ويحين موعد اجتماع الحكمين ، والناس مشغولون بما سيقضي به الحكمان ، وعلي ومعاوية هما الآخران مهمومان ، ولكن فرق بينهم وهم ، معاوية مهموم مطمئن يستعجل النتيجة لأنه يكاد يضمن صاحبه ، وعلي مهموم قلق يسأل الله التوفيق

لصاحبه لأنه كان لا يضمنه . ويدفع معاوية اطمئنانه الى ألا يشغل باله بالحكمين ، فهو واثق بأحدهما غير مكترث بثانيهما ، ويدفع عليًّا قلقه الى أن يشغل باله بالحكمين يريد أن يبصّر صاحبه فلا يزل ، ويريد أن ينصح غير صاحبه فلا يحيد .

من أجل ذلك رأينا عليًّا يرسل شُريح بن هانيء الى عمرو ابن العاص يقول له : ان عليًّا يقول لك : ان أفضل النّاس عند الله عز وجل من كان العمل بالحق أحب اليه ، وأن نقصه من الباطل وان زاده . يا عمرو ، والله انك لتعلم أين موضع الحق فلم تتجاهل ؟ ان أوتيت طمعا يسيرا كنت لله به ولأوليائه عدوا ، وكأن والله ما أوتيت قد زال عنك . ويحك فلا تكن للخائنين خصيما وللظالمين ظهيرا ، أما انى أعلم بيومك الذى أنت فيه نادم ، وهو يوم وفاتك ، تتمنى أنك لم تظهر لمسلم عداوة ولم تأخذ على حكم رشوة .

واستمع عمرو لشريح وهو يتكلم ، حتى اذا ما انتهى اربدّ وجهه وبدا الغضب فيه ، والتفت يقول لشريح : متى كنت أقبل مشورة عليّ أو انتهى الى أمره أو اعتدّ برأيه ؟ فقال له شريح : وما يمنعك يا بن النابغة أن تقبل من مولاك وسيد المسلمين بعد نبيهم مشورته ؟ فقد كان من هو خير منك أبو بكر وعمر يستشيرانه ويعملان برأيه . فقال عمرو لشريح : ان مثلى لا يكلم مثلك . فقال له شريح : بأىّ أبويك ترغب عنى يا بن النابغة ، أبأبيك الوسط أم بأمك النابغة ؟

فها أنت ترى الأحداث فى تتابعها تزيدك علمـا بنهج على

وبنهج معاوية ، هـذين النهجين اللذين أشرنا اليهما من قبل وقلنا : ان نهج على كان للدين ومع الدين ، ان رغب أو نفر فباسم الدين ، وان أجرى أمرا أجراه مع الدين ، وان نهج معاوية كان للدنيا ومع الدنيا ، ان رغب أو نفر فباسم الدنيا ، وان أجرى أمرا أجراه مع الدنيا ، جاعلا الدين له وحده معتقدا وعبادة .

ولو أن معاوية هو المرسل لشريح لأرسله بوعود كثيرة واغراء كثير منه ، منه ماهو مدفوع ومنه ماهو مؤجل . من أجل ذلك كسب معاوية الكثرة من الناس ، وكسب علىّ القلة . وكان هؤلاء الكثرة قد ملك معاوية رقابهم وأنفسهم فلا يتحولون عنه الا فى القليل ، وكان هؤلاء القلة لم يملك على لا رقابهم ولا أنفسهم ، يرون ويرى ، ويخالفهم ويخالفونه ، فكان علىّ بخسرهم واحدا بعد واحد .

كان أصحاب علىّ ذوى رأى حريصين على أن يشاركوا صاحبهم الرأى ، وكان أصحاب معاوية ذوى طاعة يستجيبون ولا يقولون .

وحين اجتمع رجال علىّ ورجال معاوية مع الحكمين بدومة الجندل ــ فلقد أرسل على مع أبى موسى أربعمائة رجل من أهل العراق ، وأرسل معاوية مع عمرو أربعمائة رجل من أهل الشام ــ كان عمرو اذا أتاه كتاب من معاوية لا يسأله أهل الشام عن شىء ، وكان أهل العراق يسألون ابن عباس عن كل كتاب يصله من علىّ ، فان كتمهم ظنوا به الظنون وقالوا : أتراه كتب

بكذا وكذا ؟ فيقول لهم ابن عباس : أما تعقلون أما ترون رسول معاوية يجيء لا يعلم أحد بما جاء به ولا يسمح لهم بسؤاله ، وأنتم عندي كل يوم تظنون بي الظنون .

فهذه صورة واضحة تكشف لك عما كان عليه أصحاب علي ، وعما كان عليه أصحاب معاوية ، يلقى علي أصحابه على جدل وأخذ ورد ، يشقى بهم ، ويفسدون عليه أمره ، ويلقى معاوية أصحابه على طاعة واستكانة ، فيفرغ لأمره يدبره سرا دون أن يذيع منه شيئا فيعلمه خصمه ويكيد له .



واجتمع الحكمان فقال عمرو لأبي موسى : يا أبا موسى ، ألست تعلم أن عثمان قتل مظلوما ؟ فقال أبو موسى : أشهد . فقال عمرو : ألست تعلم أن معاوية وآل معاوية أولياؤه ؟ فقال أبو موسى : بلى . فقال عمرو : فما يمنعك منه ، وبيته في قريش كما علمت . فإن خفت أن يقول الناس ليست له سابقة ، فقل : وجدته ولي عثمان الخليفة المظلوم ، والطالب بدمه الحسن السياسة والتدبير ، وهو أخو أم حبيبة زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكاتبه وقد صحبه .

ولم ينس عمرو قبل أن يختم حديثه أن يعرض له بسلطان .

فقال أبو موسى : يا عمرو ، اتق الله . فأما ما ذكرت من شرف معاوية فإن هذا ليس على الشرف تولاه أهله . ولو كان

على الشرف لكان لآل أبرهة بن الصباح ، انما هو لأهل الدين والفضل . مع أنى لو كنت معطيه أفضل قريش شرفا أعطيته على بن أبى طالب . وأما قولك : ان معاوية ولى دم عثمان ، فولِّه أنت هذا الأمر ، فلم أكن لأوليه وأدع المهاجرين الأولين . وأما تعريضك لى بالسلطان ، فوالله لو خرج معـاوية لى عن سلطانه كله ما وليته ، وما كنت لأرتشى فى حكم الله ، ولكنك ان شئت أحيينا اسم عمر بن الخطاب رحمه الله . يعنى أبا موسى اختيار ابن عمر عبد الله خليفة ، فيحيى بذلك اسم أبيه .

ويقول عمرو لأبى موسى : فما يمنعك من ابنى ، وأنت تعلم فضله وصلاحه ؟ فيقول أبو موسى : ان ابنك رجل صدق ، ولكنك قد غمسته فى هذه الفتنة . فيقول عمرو : ان هذا الأمر لا يصلح الا برجل له ضرس يأكل ويطعم . فقال أبو موسى : يا بن العاص ، ان العرب أسندت اليك الأمر بعد ما تقارعت بالسيوف وتناجزت الرماح فلا تردنهم فى فتنة .

هذا جانب مما دار بين أبى موسى وعمـرو بن العاص فى أمر التحكيم . ترى منه أن عمرا أخذ من أبى موسى كثيرا ، فهو قد حمله على الاعتراف بأن عثمان قتل مظلوما ، ولم يقتلها على . وهو قد كاد أن يبعده عن التفكير فى صاحبه على ، وهو قد حمله على أن يرشح للخلافة غيره ، وسرعان ما رشح أبو موسى عبد الله بن عمر ، وحين رأى عمرو نزول أبى موسى عن ترشيح صاحبه طمع فى أن يحمله على ترشيح ابنه هو . وهذا يدلك على أن عمرا كان نهازا للفرصـة يعمل لصاحبه

أولا ، فان استعصى عليه الأمر ، لم يَبع ما عنده لعلى ، فهو لا يضمر لعلى خيرا ، وانما يبيعه لأهله ، فيعطى هذا الأمر لابنه ، اذ هو يعلم أنه يستحيل عليه أن يُعطيه لنفسه ، ولو كان ممكنا فما تخلف عمرو عن أن يفعل .

وهكذا مر هذا الشــق من الحديث ، وقد عرف عمرو أبا موسى . عرفه هينا فى حق صاحبه ، سهلَ المقاد لا يستعصى ، مصروفا الى ما يريده هو منه . من أجل ذلك مضى عمرو يتم ما بينه وبين أبى موسى على النحو الذى يرى ، وليحقق عمرو ما يريد رأى أن يغر أبا موسى عن نفسه ، فكان يقدمه فى الكلام ويقول له : أنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسن منى ، فعل هذا عمرو بأبى موسى منذ جمعه بأبى موسى مجلس التحكيم ، ومضى عمرو يسائل أبا موسى بعد ما علم منه اباءه أن يبايع معاوية واباءه أن يبايع ابنه . وبعد ما أبى عليه هو أن يبايع ابن عمر . فقال عمــرو لأبى موسى : خبرنى ما رأيك ؟ فقال أبو موسى فى يسر : أرى أن نخلع هذين الرجلين ، ونجعل الأمر شورى فيختار المسلمون لأنفسهم من أحبوا .

عندها وقع عمرو على ما يريد ، فلقد دبر لأمره من حيث لا يدرى أبــو موسى ، وسرعان ما قال لأبى موسى : الرأى ما رأيت .

وأقبل الحكمان أبو موسى وعمرو الى الناس وهم مجتمعون فقال عمرو : يا أبا موسى ، أعلم الناس أن رأينا قد اتفق ، وتكلم أبو موسى فقال : ان رأينا قد اتفق على أمر ، نرجو أن يُصلح

الله به أمر هذه الأمة . وقال عمرو : صدق أبو موسى وبَرّ . ثم حفزه الى أن يمضى فى الحديث وأن يتقدم ليقول ، فقال عمرو لأبى موسى : تقدم يا أباموسى فتكلم ، فتقدم أبوموسى ليتكلم .

وهنا أدرك أبو العباس أن وراء الأمر خدعة ، وأن عمرا قد خدع أبا موسى ، فالتفت الى أبى موسى يقول له : ويحك والله ، انى لأظنه قد خدعك ، ان كنتما اتفقتما على أمر ، فقدّمه فليتكلم به قبلك ، ثم تكلم أنت به بعده ، فانه رجل غادر ولا بد من أن يكون قد أعطاك الرضى بينكما ، فاذا قمت فى الناس خالفك .

ولكن أبا موسى مع اجلالنا له ، كان رجلا أقرب الى السذاجة منه الى العمق ، كثير الثقة بالناس ، يطمئن الى قولهم ، لا يعرف المداورة ولا المحاورة ، ولهذا كان رده على ابن العباس : انا قد اتفقنا . ثم تقدم الى الناس ، فقال : أيها الناس . انا قد نظرنا فى أمر هذه الأمة فلم نر أصلح لأمرها ولا ألمّ لشعثها من أمر قد اجتمع عليه رأيى ورأى عمرو ، وهو أن نخلع عليا ومعاوية ، ثم يولى الناس أمرهم من أحبوا ، وانى قد خلعت عليا ومعاوية ، فاستقبلوا أمركم وولوا عليكم من ترونه أهلا .

ونزل أبو موسى وصعد عمرو ليتكلم فقام فقال : ان هذا قد قال ما سمعتموه وخلع صاحبه ، وأنا أخلع صاحبه كما خلعه ، وأثبت صاحبى معاوية ، فانه ولى ابن عفان ، والطالب بدمه ، وأحق الناس بمقامه .

وقبل أن نمضى فى ذكر سائر الحديث ، نحب أن نقف هنا وقفة ، فحديث التحكيم على هذه الصورة التى رواها المؤرخون لم يختلفوا فيها ، فيه شىء من الغموض ، فأبو موسى حين واجه الناس ، واجههم وهو يعلنهم أن ما سيقوله هو الرأى الذى أجمع عليه هو وعمرو ، ولقد نطق عمرو بعد أبى موسى فزكى الذى قاله أبو موسى . والنـاس حين استمعوا لأبى موسى يتكلم . استمعوا له يذكر هـذا الرأى المتفق عليه بينه وبين عمرو . اذن ، لم يكن لأبى موسى رأى ولا لعمرو رأى آخر ، انما كان هناك رأى واحد ، يستوى أن يفصح عنه أبو موسى أو أن يفصح عنه عمرو . وليس لواحد من الحكمين أن يعقب الا اذا كان المتكلم بالرأى المفصح عنه خالف ما أجمعا عليه معا ، وعمرو حين عقب لم يعقب بما يدل على أن أبا موسى خالفه ، فقال شيئا غير متفق عليه ، وانما عقب ليقول رأيا جديدا غير متفق عليه .

وكنا نفهم أن شيئا مثل هذا ــ يعنى هذا التعقيب الذى جاء به عمرو ــ جديد على الموضوع ــ يجعل التحكيم فاسدا ، ويجعل حكم الحكمين باطلا ، ويرد النـاس مرة أخرى الى موضوعهم ليبحثوه من جديد ، وليتدبروه من جديد ، بعد أن اختلف الحكمان على نفسيهما .

كنا نظن أن هذه هى النتيجة الطبيعية لسليمة ، وكنا نظن أن عقول الناس لا تقبل غيرها ، ولا تقيم وزنا الا لها .

وكنا نظن أن هذه الحال التى انتهى اليها الحكمان كانت

كفيلة بأن تصرف الناس عن أن يستمعوا لعمرو ، وعن أن يستمعوا لأبى موسى ، وعن أن يقيموا لكلامهما بعد ذلك وزنا .

ولكن الشيء الغامض الدقيق ، أن الناس عدوا تزكية عمرو لأبى موسى فى خلع علىّ أمرا صحيحا ، وعدوا تثبيت عمرو لمعاوية على الرغم من أن أبا موسى لا يثبته شيئا صحيحاً . قد يكون هناك اتفاق بين عمرو وأبى موسى على شق من الأمر ، وهو خلع على ، ولكن أين هذا الاتفاق بين الاثنين على تثبيت معاوية ؟ وحكم الحكمين لا يصح أن يمضى ولا يصح أن يقبله الناس الا اذا كان هناك اتفاق على شقّيه ، واتفاق عليه جملة . أما أن ينتهز عمرو شيئا قد اتفق عليه مع أبى موسى فيجيزه ، وينتهز عمرو شيئا آخر لم يتفق عليه مع أبى موسى فيجيزه ، ويخرج بحكم ملفق لم يأخذ صورته الاجماعية الحقيقية ، فهذا شيء لا نكاد نفهمه ولا نكاد نسيغ أن الناس فهموه ، وما نظن أن عقلا ما يكاد يسيغه . فالصورة التى صورها المؤرخون عن هذا التحكيم فى وضعه الأخير صورة زائفة باطلة ، نبرىء العقول التى اجتمعت لتسمع الحكم من أن تجيزه ، وأن تعد الأمر قد انتهى بخلع على وتثبيت معاوية ، وتجعل هذا حكما للحكمين ، ثم تجعل هذا دهاء من عمرو بأبى موسى .

وما نظن أن فى الأمر دهاء ، وما نظن أن فى الأمر تغريرا ، فقد شاء أحد الحكمين أن يقول شيئا لم يتفق عليه ، واذا وقع هذا فالرد عليه يسير ، أى غير مستعصب . هو أن الحكم

الذى انتهى اليه الحكمان باطل ، ويجب أن يعاد النظر فيه ، ولكن أن يأخذ الناس فى وصف عمرو بالدهاء ، ووصف عمرو بالتغرير بأبى موسى ، ثم أن يرى الناس أن عليا قد خلع ، وأن معاوية قد ثبت ، نتيجة لموقف عمرو وكلامه ، فهذا شىء لا نكاد نفهمه .

ولنمض بك فى تتبع الحديث ، فلقد قال المؤرخون أن سعدا قال لأبى موسى : ما أضعفك يا أبا موسى عن عمرو ومكايده ، ويقول له أبو موسى : فما أصنع ، وافقنى على أمر ثم نزع عنه . ثم يقول ابن عباس لأبى موسى : لا ذنب لك يا أبا موسى ، الذنب لمن قدّمك فى هذا المقام . ويقول أبو موسى : غدر فما أصنع ؟ ثم يقول أبو موسى لعمرو : لا وفقك الله ، غدرت وفجرت . انما مثلك مثل الكلب ان تحمل عليه يلهث ، أو تتركه يلهث . فيقول عمرو لأبى موسى : انما مثلك مثل الحمار يحمل أسفارا .

هذا سائر الحديث نذكره ، ونمسك عن ذكر ما كان بين القوم من تنابز وصراع . وأنت ترى معى أن تعقيب عمرو على أبى موسى كان لا يعنى غير شىء واحد ، هو أن عمرا خرج على ما اتفق عليه مع أبى موسى ، فمكر وخان ، فأسقط نفسه ، ولم يعد موضع ثقة ، وأن أمر الناس قد عاد الى الناس مرة ثانية لهم أن يختاروا حكمين آخرين ، ان كانوا يحبون أن يردوا أمرهم الى التحكيم .

وأكاد أظن أن رجلا مثل عمرو لا يسقط مثل هذه السقطة

المخزية غير المتجدية ، اللهم الا اذا كان قد اتفق مع أبى موسى على شيء وهما فى وحدتهما ، ثم لمّا واجه الناس خشى أن يبلغ صاحبه عنه هذا الذى كان منه من خلعه ، فارتد ينقض على نفسه ما سبق أن وافق عليه ، ويكذب نفسه فيما عاهد عليه أبا موسى ، خشية من معاوية ، وخشية أن يخسر دنياه وخشية أن يخسر بعد دنياه حياته ، وكان عمرو حريصا على الاثنتين .

لا أكاد أسيغ لعمرو ما قال الا اذا استسغت أن الخوف والحرص جرّداه من كل ما يملك من صفات العزة والاباء والكرامة والصدق والنخوة . فمرور الحديث على هذه الصورة التى وصفها المؤرخون يبعث فينا هذه الشكوك كلها ، ولعل فى الحديث شيئا ينقصه تكمل به حلقاته ليستقيم . فنحن لا نستطيع أن نبرر هذا ونجيزه الا اذا قلنا أن عمرا أراد أن يشهد الناس على أن أبا موسى كان من رأيه أن يخلع عليا صاحبه ، ومعنى هذا أن أبا موسى لا يرى صاحبه أهلا للخلافة ولا أهلا لأن يكون خليفة ، وسط هذا النزاع القائم ، لا يعنى عمرو أن يكون أبو موسى قد قام بخلع معاوية أيضا ، فهذه ناحية لا يعنى عمرو أن تظهر للناس عن أبى موسى ، ولكن الذى يعنى عمرا — كما قلنا — هو أن يظهر أبو موسى للناس وقد خلع عليا ولم يرضه . فهذا الاقرار من أبى موسى يفيد عمرا ، يفيده لأنه حجة له ولصاحبه على أن خلافة على التى أعطاها الناس اياه أصبحت باطلة ، وأصبحت لاغية ، وهذا لا شك كسب لعمرو ، كسب له لأنه نزع عليا من خلافة أسندها الناس

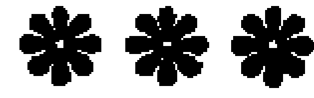
اليه ، ومن بيعة بايعوه عليها ، وكان هو — أعنى عليا — يريد أن يحمل معاوية وغير معاوية ممن لم يبايعه أن يدخلوا فيها . فأنت ترى أن عمرا أفاد من اعتراف أبى موسى بخلع على هذا كله ، وكان حريصا على أن يقوله أبو موسى بلسانه للناس ، وكان حريصا على أن يؤكده هو بلسانه للناس ، لا على أنه حكم يقبله الناس ، فقد بينت لك أن ما كان لايصح أن يكون حكما ، فهو لا تتوفر فيه شروط الحكم ، ولكن أراد عمرو أن يذيعه بين الناس ، لا يراه عمرو خلعا لعلى ، ولكن يراه سندا له قويا فى أن عليا لا يصلح للخلافة ، ولا يصلح لأن يبايعه الناس فى تلك الأزمة التى بين الناس ، وحسب عمرو أن أبا موسى صاحبه قد قال هذا .

لا نستطيع أن نفهم من هذا التحكيم غير هذا ، لا نستطيع أن نفهمه حكما يلزم الناس به ، فهو لم يستقم أن يكون حكما يلزم الناس به ، ولكننا نفهمه على أنه لون من التشهير أراد أن يفيد منه عمرو ، وأراد أن يبلبل به أذهان الناس ، وأراد أن يعلمهم أن عليا لا يرضاه أبو موسى صاحبه .

وهكذا خرج على من هذه أيضا خاسرا يخسر مع كل يوم شيئا كما قلنا ، ويكسب معاوية مع كل يوم شيئا كما قلنا ، يضعف على ويقوى معاوية ، ويلتف الناس بمعاوية وينفضون عن على ، وقد علمنا أن أبا موسى خرج من تلك المعركة خازيا فهرب الى مكة .

ويقول المؤرخون أن عمرا رجع فى أهل الشام الى معاوية

يهنئونه بالخلافة ، ولئن صح هذا ، فانه لم يشمله التحكيم ، كما لم يكن نتيجة لذلك التحكيم ، وانما كان امعانا من عمرو فى السخرية بالناس ، وامعانا من عمرو باللعب بحقوق الناس ، وامعانا من عمرو فى العبث بشئون الرعية المسالمة .



وحين أراد على بعد ما فرغ من قتال الخوارج ، أن يخرج بجيشه لقتال معاوية ، تباطأ عنه الناس وتسللوا لواذا ، وكان لهم فيهم تلك الكلمات التى تحفظ ولا تنسى : عباد الله ، ما بالكم اذا أمرتكم أن تنفروا اثاقلتم الى الأرض ، أرضيتم الحياة الدنيا من الآخرة ، وبالذل والهوان من العز خلفا ، وكلما ناديتكم الى الجهاد دارت أعينكم ، كأنكم من الموت فى سكرة ، وكأن قلوبكم مألوسه[1] وأنتم لا تعقلون فكأن أبصاركم كمه وأنتم لا تبصرون . لله أنتم ما أنتم الا أسد الشرى فى الدعة وثعالب رواغة حين تدعون الى اليأس ، ما أنتم لى بثقة ، سجيس الليالى [2] تكادون ولا تكيدون ، وتنتقص أطرافكم وأنتم لا تتحاشون ، ولا ينام عنكم وأنتم فى غفلة ساهون .

وعلى حين يشغل علىّ برجاله يستنهضهم فلا ينهضون ، يشغل معاوية بتوسيع رقعة ملكه والتثبيت لأمره .

---

(١) مالوسة : مختلطة .

(٢) سجيس الليالى : اى ابدا .

وعلى حين كان الناس يجتمعون على معاوية فى باطله ، كان الناس يختلفون على على ّ فى حقه ، وكان أن اشتد أمر الخوارج على على ّ ، وأخذوا يحاورونه ويداورونه فى سفسطة من الكلام ، قتلوا بها وقته ، وأكدّوا ذهنه ، وأتعبوا نفسه ، وصرفوه عن أمره ، وشغلوه بحربهم ، ولم يخلّوه ليفرغ لحرب خصمه ، وبهذا خلا الجو لمعاوية أن يمكن لنفسه ويبسط فى سلطانه .

ولقد مر بك أن عليا ولى قيس بن سعد مصر ، ثم عزله عنها بمحمد بن أبى بكر ، ثم مر بك أن أهل مصر قتلوا محمد بن أبى بكر ، وحين بلغ عليا ما كان من قتل محمد بن أبى بكر ، كتب الى الأشتر ، وهو بنصيبين يستدعيه . وحضر الأشتر وأخبره على ّ الخبر عن مصر ، وقال له : ليس لها غيرك فاخرج اليها . وخرج الأشتر يتجهز الى مصر ، وأتت معاوية عيونه بذلك ، فعظم عليه . وكان معاوية يطمع فى مصر . من أجل ذلك بعث معاوية الى المقدّم على أهل الخراج بالقلزم ، وقال له : ان الأشتر قد ولى مصر ، فان كفيتنيه لم آخذ منك خراجا ما بقيت وبقيتُ .

وتأبى الصور الا أن تتكرر ، لتدلك على افساد معاوية على الناس دنياهم ، واستمالته اياهم عن هذا الطريق ، طريق الاغراء بالمال والمتاع ، وكما قدر معاوية الناس ، كان الناس ، الا من عصم ربك .

وخرج الأشتر من العراق الى مصر ، فلما انتهى الى القلزم استقبله ذلك الرجل — أعنى هذا المقدم على أهل الخراج — فعرض عليه النزول ، فنزل الأشتر عنده ، ثم أتاه هذا الرجل

بطعام ، فلما أكل أتاه بشربة من عسل جعل فيها سما ، فسـقاه اياها ، فلما شربها مات .

وبهذا الأسلوب الدنيوى الباطل ، قضى معاوية على الأشتر ، وأراح نفسه من خصم ، لم يستطع أن يلقاه لقاء الرجل الشريف من أمامه ، فلقيه لقاء الرجل المحتال من وراء ظهره .

ومعاوية الذى لم يتورع أن يغرى الناس بخيانة الناس ، لم يتورع أن يخدع الناس بقول كله رياء ، وكله مداهنـة ، وكله باطل .

يحكى المؤرخون أن معاوية بعد أن دبر ما دبر للخلاص من الأشتر ، أقبل على أهل الشام يقـول : ان عليًّا قد وجه الأشتر الى مصر ، فادعوا الله عليه ، فكانوا يدعون الله عليه كل يوم .

وهذه حيلة من حيل الشطّار ، يأتونه ليكسبوا غدرهم صفة دينية ، وليصبغوا باطلهم بصبغة الحق ، فمعاوية كان يعرف ما سيصيب الأشتر على يدى ذلك المقدم على أهل الخراج ، ولكنه أحب أن يوهم الناس حين يبلغهم مقتل الأشتر أن ذلك كان عن استجابة من الله لدعائه ، ودعاء الناس معه ، وهل يستجيب الله الا للطاهرين قلوبا المخلصين ايمانا ، ويفد المقدم على أهل الخراج على معاوية فيخبره بمهلك الأشتر ، فيقوم معاوية خطيبا ليقول قول الشامت الذى يتظاهر بالشجاعة :

أما بعد فانه كانت لعلى يمينان ، فقطعت احداهما بصفين ــ يعنى عمار بن ياسر ــ وقطعت الأخرى اليوم ــ وهو يعنى الأشتر .

وكان معاوية طامعــا فى مصر كما قدمت لك ، طامعا فيها لخراجها العظيم ، وطامعا فيها لبسط سلطانه ، وطامعا فيهــا لتأمين ملكه ، وحين بلغه مقتل الأشتر دعا اليه ناسا ، منهم : عمرو بن العاص ، وحبيب بن مسـلمة ، وبسر بن أبى أرطاة وغيرهم ، فقال لهم : أتدرون لم جمعتكم ؟ فقالوا : لم يطلع الله على الغيب أحدا ، وما نعلم ما تريد ، ولم يكن القوم عباقرة فى الذكاء ولا عباقرة فى الدهاء ولاعباقرة فى الكشف عما يضمره معاوية ، وكان عمرو بن العاص أعرف الناس بمعاوية ، ثم كان ذكيا داهية ، فقال لمعاوية ، دعوتنا لتسألنا عن رأينا فى مصر ، فان كنت جمعتنا لذلك فاعزم ، فنعم الرأى رأيت فى اقتناصها ، فان فيها عزك وعز أصحابك ، وكبت عدوك وذل أهل الشقاق عليك .

قال عمرو ذلك لمعاوية ، لأن مصر كانت له شرطا اشترطه على معاوية فى انضمامه اليه لقتال على . من أجل ذلك سارع عمرو يقول هذا لمعاوية ، يريد أن يحمله على ألا يتلبث ، وعلى ألا يبطىء ، ليخرج عمرو بغنيمته قبل أن يرجع معاوية ، وقبل أن يخلف معاوية عهده .

وما شارك عمرو معاوية الا ليغنم ، يروى له البلاذرى قوله لمعاوية : والله ما تقاتل عليا ولا يقاتلك ليدخل الجنــة أغلبكما

لصاحبه وما تقاتلان الا على الدنيا ، فأطعمنا مما تأكل لنناضل عنك نضال من يريد الأكل .

وأخذ القوم يتشاورون ، وانتهوا الى أن يكاتبوا من بمصر من شيعتهم يمنّونهم ويأمرونهم بالثبات ، وعلى أن يكاتبوا من بها من عدوهم فيدعوهم الى الصلح ويمنوهم ويخوفوهم ، وعلى أن يخرج اليها بعد ذلك جيش .

وكان ما أراد القوم ، فكاتبوا الأصدقاء ، وكاتبوا الأعداء ، وخرج عمرو بن العاص على رأس جيش قوامه ستة آلاف . واستولى عمرو بن العاص على مصر ، وأصبحت مصر من أملاك معاوية بعد أن خرجت من ملك على .

بعدها أرسل معاوية عبد الله بن الحضرمى الى البصرة ، وقال له : ان جل أهلها يرون رأينا فى عثمان ، وقد قتلوا فى الطلب بدمه ، فهم لذلك حانقون يودون أن يأتيهم من يجمعهم وينهض بهم فى الطلب بثأرهم ودم امامهم .

ووصل ابن الحضرمى الى البصرة . ونزل فى بيت تميم ، فأتاه العثمانية مسلّمين عليه ، وجاء مع العثمانية غيرهم ، فخطبهم عبد الله بن الحضرمى يقول : ان عثمان امامكم امام الهدى ، قتل مظلوما ، قتله على فطلبتم بدمه ، فجزاكم الله خيرا .

فقال الضحاك بن قيس الهلالى ، وكان على شرطة ابن عباس : قبح الله ما جئتنا به ، وما تدعونا اليه ، أتيتنا والله بمثل ما أتانا به طلحة والزبير ، وقد بايعنا عليا واستقامت أمورنا ، فحملانا على الفرقة حتى ضرب بعضنا بعضا ، ونحن الآن

مجتمعون على بيعتــه ، وقد أقال العثرة ، وعفا عن المسيء ، أفتأمرنا أن ننتضى أسيافنا ويضرب بعضنا بعضا ليكون معاوية أميرا ، والله ليوم من أيام على خير من معاوية وآل معاوية .

فقام عبد الله بن حازم السلمى فقال للضــحاك : اسكت فلست بأهل أن تتكلم ، ثم أقبل على ابن الحضرمى فقــال : نحن أنصارك ويدك ، والقول قولك ، فاقرأ كتابك .

فأخرج عبد الله بن الحضرمى كتاب معاوية اليهم ، يذكرهم فيه آثار عثمان فيهم ، وحبه العافية ، وســـده ثغورهم ، ويذكر قتله ويدعوهم الى الطلب بدمه .

فلما فرغ ابن الحضرمى من قراءة كتاب معاوية ، قام الأحنف فقال : لا ناقتى فى هذا ولا جملى ، واعتزل القوم .

وقام عمرو بن مرحوم العبدى فقال : أيها الناس : الزموا طاعتكم وجماعتكم ولا تنكثوا ببيعتكم ، فتقع بكم الواقعة .

وكان عباس بن صحار العبدى مخالفا لقومه فى حب على ، فقام وقال : لننصرنك بأيدينا وألسنتنا .

فقام اليه المثنى بن مخربة العبدى وقال : والله لئن لم ترجع الى مكانك لنجاهدنك بأسيافنا ورماحنا .

واختلف القوم ما بين مؤيد لابن الحضرمى وما بين خارج عليه ، الا أن الخارجين عليه كانوا أقوى من المؤيدين له ، فانهزم ابن الحضرمى ، ثم هلك .

وهكذا كتب لمعاوية النصر فى مصر ، ولم يكتب له النصر فى البصرة ، ولكنك ترى معى أن الناس الذين كانوا كثرة عندما

خرجوا على عثمان يخطئونه ويؤثمونه أصبحوا كثرة أيضـا يدافعون عن عثمان ويطلبون بدمه . الأمر الذى شجع معاوية على أن يقف لعلى ، وعلى أن يهيىء لنفسه لانتزاع الملك منه بعد أن أصبح ينازعه الامارة ، يرى نفسه خليفة ، ويرى نفسه أمير المؤمنين ، ويرى واجبا عليه أن يقضى فى أمر على .

وفرق معاوية جيوشه هنا وهناك ، وعلى رأس كل جيش قائد ، وخرج هو على رأس جيش ، كما أرسـل رجـلا من أصحابه ـ هو يزيد بن شجرة ـ الى مكة ليقيم للناس الحج ، ويأخذ له البيعة ، وينفى عنها عامل على .

وكان على مكة من قبل علىّ قثم بن العباس ، وكان قثم على وشك أن يفارق مكة ، فنهاه أبو سعيد عن مفارقتهـا ، وقال له : أقم فان رأيت منهم القتال وبك قوة فاعمل برأيك ، والا فالمسير عنها أمامك . فأقام قثم .

ودخل يزيد بن شجرة مكة ، ولكنه لم يلبث أن خرج عنها ، لأن عليا كان قد أرسل جيشا لحربه .

وهكذا لبثت الحال بين على ومعاوية ، يرسل معاوية جيوشه للاغارة على الأطراف ، ويرسل على جنده لرد هذه الاغارات ، الى أن قتل على كرم الله وجهه .

وكان سبب قتله أن عبد الرحمن بن ملجم المرادى والبرك ابن عبـد الله التميمى ، وعمرو بن بكر السـعدى ، وهم من الخوارج ، اجتمعوا فتذاكروا أمر الناس ، وعابوا عمل ولاتهم ، وذكروا قتلاهم هنا وهناك ، فترحموا عليهم وقالوا : ما نصنع

بالبقاء بعدهم ؟ فلو شرينا أنفسنا وقتلنا أئمة الضلال وأرحنا منهم البلاد لكان خيرا . فقال ابن ملجم — وكان من أهل مصر : أنا أكفيكم عليا ، وقال البرك بن عبد الله : أنا أكفيكم معاوية — وقال عمرو بن بكر : أنا أكفيكم عمرو بن العاص .

وتعاهد هؤلاء الثلاثة وتواثقوا ألا ينكص أحدهم عن صاحبه الذى توجه اليه حتى يقتل أو يموت دونه . واتعدوا لسبع عشرة تخلو من رمضان ، وقصد كل رجل منهم الى الجهة التى تريد .

فأتى ابن ملجم الكوفة فلقى أصحابه من الخوارج هناك ، فكتمهم أمره ، ثم كمن لعلى فى المسجد ، حتى اذا ما خرج على الى صلاة الغداة ، ونادى : أيها الناس ، الصلاة الصلاة ، ضربه ابن ملجم على قرنيه بالسيف وهو يقول : الحكم لله لا لك يا على ولا لأصحابك .

وقبض على ابن ملجم ، وأحضروه بين يدى على قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة . فقال له على : أى عدو الله ، ألم أحسن اليك ؟ قال : بلى . قال : فما حملك على هذا ؟ قال : شحذته أربعين صباحا ، وسألت الله أن يقتل به شر خلقه . فقال على : لا أراك الا مقتولا به ، ولا أراك الا من شر خلق الله . ثم قال على : النفس بالنفس فان هلكت اقتلوه كما قتلنى ، وان بقيت رأيت فيه رأيى .

ولم يلبث أن ودع على الحياة بين حسرة وأسى . وهكذا فتح مقتل عثمان على هذه الأمة بابا من الشر عظيما .

وأما البرك بن عبد الله فانه قعد لمعاوية فى تلك الليلة التى ضرب فيها على ، فلما خرج معاوية ليصلى الغداة ، وثب عليه بالسيف فوقع السيف فى أليته ، ثم أخذ البرك وأتوا به معاوية ، وحين مثل بين يديه قال لمعاوية : ان عندى خبرا أسرك به ، فان أخبرتك فنافعى ذلك ؟ قال : نعم . قال البرك : ان أخاً لى قد قتل عليا هذه الليلة . فقال معاوية : فلعله لم يقدر على ذلك . قال البرك : بلى ، ان عليا ليس من أحد يحرسه .

أرأيت الى هذا الخبر الذى أراد البرك أن يسر به معاوية ؟

أرأيت الى معــاوية كيف أراد أن يطمئن على أن عليــا مقتول ؟ ألا لعن الله الفتنــة ، فما أقساها حين تثــور وحين تنشب ، وما أفسدها للنفوس وما أصرفها للرحمة من القلوب ، وما أهدمها للتآخى .

غير أن معاوية على ذلك لم يترك الرجل بل أمر به فقتل .

ونجا معاوية ولم يصب بسوء ، غير أنه عاش بعدها لايولد له .

وكانت هذه سببا فى أن معــاوية أمر بالمقصورات وأمر بحرس الليل وأمر بقيام الشرطة على رأسه اذا سجد ، وكان أول من عمل ذلك فى الاسلام .

وأما عمرو بن بكر فانه جلس لعمرو بن العاص تلك الليلة ، فلم يخرج عمرو ، اذ كان قد اشتكى بطنه ، وأمر خارجة بن أبى حبيبة ، وكان صــاحب شرطتــه ، فخرج خارجة ليصــلى بالناس ، فشد عليه عمــرو بن بكر ، وهو يرى أنه عمرو بن العاص ، فضربه وقتله ، وأخذ الناس عمرو بن بكر الى عمرو ،

فقال عمرو : من هذا ؟ قالوا : عمرو بن بكر . قال عمرو بن العاص : فمن قتل ؟ قالوا : خارجة .

عندها ، التفت عمرو بن بكر الى عمرو بن العاص يقول له : أما والله يا فاسق ما ظننته غيرك . فقال عمرو بن العاص : أردتني ، وأراد الله خارجة ، ثم قدمه عمرو فقتله .

وهكذا لم يمكن الله هؤلاء الخوارج الا من على ، لم يمكنهم من معاوية ، ولم يمكنهم من عمرو ، لشيء أراده الله ، ولشيء قضاء الله ، ولتخلص الدنيا أمام معاوية يحكم ويبسط سلطانه .

## — ٢٧ —

وكان على قبل أن يقضى نحبه على يدى هذا الخارجى ابن ملجم قد بايعه أربعون ألفا من عسكره على الموت ، الا أن القدر عاجله وهو يتجهز للمسير .

فلما قتل بايع الناس ولده الحسن . ويبلغ الحسن مسير معاوية فى أهل الشام اليه ، فخرج الحسن بهذا الجيش وسار على الكوفة للقاء معاوية .

ولكن الأمر الذى تفرق على على تفرق على الحسن ، ولم يكن الحسن يحب أن يخوض بالناس هذه المخاضات من الدماء ، ورأى أن يكتف الشر عن المسلمين وعن نفسه ، فكتب الى معاوية فى الصلح وذكر له شروطا وقال له : ان أنت أعطيتنى هذا فأنا سميع مطيع ، وعليك أن تفى لى به .

لقد فعل هذا الحسن على الرغم من معارضة أخيه الحسين له ، فلقد قال له الحسين وهو ينهاه عن أن يفعل : أنشدك الله ألا تصدق أحدوثة معاوية وتكذب أحدوثة أبيك ، فما كان جواب الحسن له الا أن قال : اسكت ، أنا أعلم بالأمر منك .

فوصل كتاب الحسن الى معاوية ، وما كان أغبط معاوية بكتاب الحسن . ولقد قيل ان معاوية كان قد أرسل رجلين من رجاله الى الحسن ، هما : عبد الله بن عامر ، وعبد الرحمن بن سمرة . وذلك قبل وصول الكتاب اليه ، ومعهما صحيفة بيضاء مختوم على أسفلها . وكان معاوية قد فعل ذلك لعلمه برغبة الحسن فى الصلح ، ولعلمه بأن الحسن يشترط شروطا ، ويقولون : ان معاوية كتب الى الحسن مع هذه الصحيفة البيضاء المختوم على أسفلها : اشترط فى هذه الصحيفة التى ختمت أسفلها ما شئت فهو لك .

ويقولون : ان تلك الصحيفة لما أتت الحسن ، اشترط أضعاف الشروط التى كان قد سألها معاوية قبل ذلك .

ألا فلتبلغ تلك الشروط ما تبلغ ، فما أهون على معاوية أن يعطى فوق ما اشترط الحسن ، وأن يعطى للحسن أضعاف ما اشترط ، فهذا كله قليل الى جانب ما كانت ستكلف الحرب معاوية ان حارب .

ولكن معاوية كان خادعا وكان ماكرا ، أراد أن يخدع الحسن ، وأراد أن يبايع الحسن له ، وأراد أن ينفض الناس من

حول الحسن ويجتمعوا حوله ، فاذا ما تم له ذلك رأى رأيه ، وأعطى ما يريد ومنع ما يريد .

يذكر المؤرخون أن الحسن لما سلم الأمر لمعاوية ، طلب منه أن يعطيه الشروط التى فى الصحيفة التى ختم عليها معاوية ، فأبى ذلك عليه معاوية وقال له : قد أعطيتك ما كنت تطلب ، يريد معاوية تلك الشروط التى كان الحسن قد كتب بها أولا الى معاوية .

وكان الذى طلب الحسن من معاوية أن يعطيه اياه ، هو ما فى بيت مال الكوفة ، وكان مبلغه خمسة آلاف ألف ، ثم خراج دار ابجرد ، كما اشترط عليه ألا يشتم عليا أباه .

ويقول المؤرخون ان هذا الشرط الأخير من شروط الحسن لم يستجب اليه معاوية ، ولم يف به للحسن ، وحين رأى الحسن ذلك طلب من معاوية ألا يشتم عليا ، وهو يسمع ، فأجابه معاوية الى ذلك أولا ، ثم لم يف له بذلك فيما بعد .

وأما خراج دارابجرد فان أهل البصرة منعوه الحسن فيما بعد . وقالوا : هو فيئنا لا نعطيه أحدا .

ويقول المؤرخون : ان أهل دارابجرد حين امتنعوا على أن يعطوا الحسن هذا الخراج ، كان ذلك بأمر معاوية أيضا .

وهكذا باع الحسن الخلافة لمعاوية بخمسة آلاف ألف ، وأسلم الأمر لمعاوية بهذا الثمن الرخيص ، وخرج من الأمر عليه لا له .

وتسلم معاوية الإمر لخمس بقيت من ربيع الأول سنة احدى وأربعين ، ودخل معاوية الكوفة وبايعه الناس .

وكان الحسن بارا فيما فعل مع معاوية ، فلقد كتب الى قيس ابن سعد ، وكان على مقدمته فى اثنى عشر ألفا ، فى ذلك الجيش الذى كان مجهزا لحرب معاوية ، يأمره بالدخول فى طاعة معاوية ، وكبرت على نفس قيس فقام فى الناس يخطبهم وهو يقول : أيها الناس أتختارون الدخول فى طاعة أمام ضلالة أم القتال مع غير امام ؟

وكان الناس قد سئموا الحرب ورأوا الأمر لا يجمعه نضال ، ولا يوجهه غرض . فاذا بعضهم يقول : بل نختار الدخول فى طاعة امام ضلالة . وبايعوا معاوية .

وهكذا انضم الى معاوية نفر ممن كانوا مع قيس بن سعد وبقي معه نفر .

ودخل معاوية الكوفة ، وكان معه عمرو بن العاص ، وأراد هذه الداهية عمرو أن يمعن فى اذلال الحسن ، فأشار على معاوية أن يخطب الناس بعد أن خطبهم معاوية ، فقام الحسن يقول : أيها الناس ان الله قد هداكم بأولنا وحقن دماءكم بآخرنا ، وان لهذا الأمر مدة والدنيا دول . وان الله عز وجل قال لنبيه : ( وان أدرى لعله فتنة لكم ومتاع الى حين ) .

وجاءت كلمة الحسن لا كما أراد عمرو ، أحفظت معاوية

وفوتت على عمرو غرضه . من أجل ذلك حقد معاوية على عمرو وقال له : هذا من رأيك .

***

ولقد علمت أن قيس بن سعد بقى معـه نفر على رأيه ، وكان قيس شديد الكراهية لامارة معاوية ، فأخذ يدعو لحربه ، فاجتمع اليه جمع كثير وبايعوه على قتال معاوية .

وكما فعل معاوية بالحسن فعل بقيس ، فأرسل اليه سجلا وختم على أسفله يقول له : اكتب فى هذا ما شئت ، فهو لك .

ولكن عمرو بن العاص لم يرض هذه من معاوية ، وان كان قد رضيها من قبل حين فعلهـا مع الحسن ، ورأى أن قيس بن سعد دون أن يفعل ذلك به معاوية . فالتفت عمرو الى معاوية يقول له : لا تعطه هذا وقاتله .

ولـكن معاوية كان يحب أن ينال أموره بالدهاء ، وأن ينالهـا بالملاينة ويحب أن يحفظ عليه جيشـه ، ثم هو يخشى الحرب فالحرب ليست مأمونة المغبة ، وقد تثير عليه حربا عامة بعد أن تكون حربا خاصة بينه وبين قيس ، فهو لذلك التفت الى عمرو يقول : على رسلك ، فانا لا نخلص الى قتلهم حتى يقتلوا أعداءهم من أهل الشام . فما خير العيش بعـد ذلك ، وانى والله لا أقاتله أبدا حتى لا أجد من قتاله بدا .

وكان معاوية مع قيس غيره مع الحسن ، فلقد أعطى معاوية

قيسا ما سأل ، وكان قيس لم يشترط الا الأمان له ولشيعته على ما أصابوا من الدماء والأموال ، ولم يسأل معاويةمالا .

ودخل قيس ومن معه فى طاعة معاوية ، وكانوا يتعدون من دهاة الناس .

— ٢٩ —

واستفتح معاوية خلافته بما يستفتحها به كل أمير فى مثل عزمه ودهائه ، وفى مثل موقفه من الناس حوله ، ومنهم من لا يزالون على الكراهية له .

كما استفتحها بنفس تحس لذع الألم ، فلقد كان معاوية يرى أنه ما نال ما نال الا بشر كثير ، وكان لذلك نادما ، فان المؤرخين يذكرون أنه لما استقر الأمر لمعاوية دخل عليه سعد بن أبى وقاص فقال : السلام عليك أيها الملك . فضحك معاوية وقال : ما كان عليك يا أبا اسحق أن قلت يا أمير المؤمنين ، والله ما أحب أنى وليتها بما وليتها به .

فما من شك أن فى هذا احساسا من معاوية بالضيق لما كان قبل أن يلى هذا الأمر ، وما ناله الا بعد ما مر بك من كيد ومكايدة ، وحيلة واحتيال ، وكل ذلك تستشعر له النفس الأبية الضيق والبرم .

والخوارج الذين أثاروها فتنة على على وحربا ، أثاروها كذلك فتنة على معاوية وحربا ، وقالوا حين ولى معاوية وتنازل

له الحسن : قد جاء الآن مالا شك فيه ، فسيروا الى معاوية فجاهدوه . واشتبك معاوية مع الخوارج فى حرب وحرب ، قتل فيها الخوارج رجالا من رجال معاوية ، وقتل فيها رجال معاوية رجالا من الخوارج .

والولاة الذين جرهم الطمع فى الولاية الى أن يخرجوا على على ، كان منهم من جرهم الطمع أيضا أيام معاوية الأولى الى أن يخرجوا عليه ، فحين صالح الحسن معاوية ، وثب عمران بن أبان على البصرة فأخذها وغلب عليها ، فبعث اليه معاوية قائدا من قواده هو بسر بن أبى أرطاة ، وأمره بقتل بنى زياد بن أبيه ، وكان زياد على فارس قد أرسل اليها على بن أبى طالب . وحين قدم بسر البصر علا منبرها وأخذ يشتم عليا .

وكنا نحب للناس حين يملكون أن يعفوا ، ولكن هذا الذى بدا منهم غيرعفيف يدلك على احساس بأن القلوب كانت لاتزال تمسك شيئا من الميل الى على ، وهم من أجل ذلك كانوا يحاربون الناس حربين ، حربا بالسيف وحربا باللسان ، يخيفونهم بالأولى فيحملونهم على الطاعة قسرا ، ويزعزعون عقيدتهم بالثانية فيشوشون عليهم أفكارهم ، ويبلبلون عليهم خواطرهم .

ولكن هذه الحرب وتلك لم تكن لتغنى عن الأمويين شيئا أول الأمر ، ولقد كان الناس أصحاب رأى ، وكانوا أشد حفاظا لهذا الرأى ، أن غلبوا عليه بالحرب حقدوا ، وان غلبوا عليه بالكلام هاجوا .

من أجل ذلك رأينا رجلا من أصحاب على ومن الموالين له ، يقوم فيقول لبسر بن أرطأة : اللهم انا لا نعلمك الا كاذبا . فيأمر به بسر فيخنق .

ويرسل معاوية الى زياد : ان فى يدك مالا من مال الله ، فأدّ ما عندك منه . فيكتب اليه زياد : انه لم يبق عندى شىء ، فلقد صرفت ما كان عندى فى وجهه ، واستودعت بعضه لنازلة ان نزلت ، وحملت ما فضل الى أمير المؤمنين رحمه الله — يعنى على بن أبى طالب .

فيكتب اليه معاوية : أن أقبل الى ننظر فيما وليت ، فان استقام بيننا أمر فهو ذا ، والا رجعت الى مأمنك . فامتنع زياد من أن يستجيب لمعاوية ، وكان بسر على علم بطلب معاوية وامتناع زياد فأخذ أولاد زياد الأكابر ، وكتب الى زياد : لتقدمن على أمير المؤمنين أو لأقتلن بنيك ، فكتب اليه زياد : لست بارحا مكانى حتى يحكم الله بينى وبين صاحبك ، وان قتلت ولدى فالمصير الى الله ومن ورائنا الحساب ، وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون ، ولكن معاوية يدخل فى الأمر ويمنع بسرا من قتل أولاد زياد .

والخلاف بين معاوية وبين زياد قديم ، فلقد كان معاوية كتب الى زياد حين قتل علىّ يتهدده ، فقام زياد خطيبا فقال : العجب من ابن آكلة الأكباد وكنف النفاق ورئيس الأحزاب ، يتهددنى وبينى وبينه ابنا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم — يعنى ابن عباس والحسن بن على — فى سبعين ألفا واضعى

سيوفهم على عواتقهم . أما والله فان خلصت اليه ليجدنى أحمر ضرابا بالسيف .

وحاول معاوية أن يستولى على مال زياد وكان قد استودعه عند عبد الرحمن بن أبى بكرة ، وبلغ معاوية ذلك فبعث المغيرة ابن شعبة لينظر فى أموال زياد ، وكتب المغيرة الى معاوية يقول : انى لم أجد فى يد عبد الرحمن مالا يحل لى أخذه ، فكتب اليه معاوية يقول : عذّب عبد الرحمن . غير أن المغيرة رفق بعبد الرحمن وكتب الى معاوية يقول : انى عذبته ، فلم أصب عنده شيئا .

ثم عاد المغيرة الى معاوية وأخذ يخوفه أمر زياد ، واستأذنه فى أن يأتيه ، فأذن له معاوية ، وأتى المغيرة زيادا فقال له : ان معاوية استخفه الوجل حتى بعثنى اليك ، ولم يكن أحد يمد يده الى هذا الأمر غير الحسن وقد بايعه فخذ لنفسك قبل التوطين فيستغنى معاوية عنك ، فقال زياد لابن المغيرة : أشر علىّ ، وارم الغرض الأقصى ، ودع عنك الفضول ، فان المستشار مؤتمن .

فقال المغيرة لزياد : أرى أن تصل حبلك بحبله وتشخص اليه ويقضى الله .

وكتب معاوية الى زياد بأمانه بعد أن عاد المغيرة اليه ، فخرج زياد من فارس يقصد معاوية . وحين قدم زياد على معاوية سأله عن أموال فارس ، فأخبره زياد بما حمل منها الى علىّ وبما أنفق منها فى الوجوه التى تحتاج الى النفقة وما بقى عنده ،

فصدقه معاوية فيما أنفق وفيما بقي عنـده ، ثم قبض ما بقي عنـده .

ورأى معـاوية أن يسـتميل زيادا ، ويسـتصفي مودته باستلحاقه ، وأحضر معاوية الشهود .

واستلحاق زياد قديم ، ولقد خطب زياد يوما وعمـر بن الخطاب حاضر ، والمهاجرون والأنصار ، فقال عمرو بن العاص : لله هذا الغلام لو كان أبوه من قريش لساق العرب لعصـاه ، وقال أبو سفيان ــ وكان حاضرا ــ والله انى لأعرف أباه ومن وضعه فى رحم أمه ــ وهو يعنى نفسه ــ وبهذا شهدت الشهود بين يدى معاوية وتم له استلحاقه ، ثم كان ما كان بعد ذلك من توليه البصرة وخطبته فى أهل البصرة ، الخطبة البتراء التى لم يحمد الله فيها والتى هدد فيها وأوعد حتى لقد قيل عنه أنه أول من شـد أمر السلطان وأكد الملك لمعـاوية وجرد سيفه وأخذ بالظنة وعاقب على الشبهة وخافه الناس خوفا شـديدا حتى أمن بعضهم بعضا وحتى كان الشىء يسقط من يد صاحبه فلا يعرض له أحد حتى يأتى صاحبه فيأخذه .

وفى سنة خمسين من الهجرة ، وبعد وفاة المغيرة بن شعبة جمع معاوية لزياد الكوفة الى البصرة ، فكان زياد أول من جمع له ، وكان زياد يقيم بالكوفة ستة أشهر وبالبصرة ستة أشهر .

ويقال انه حين ذهب الى الكوفة ، أراد أن يخطب الناس فحصبه أحدهم وهو على المنبر فجلس حتى أمسكوا ، ثم دعا قوما من خاصتـه فأمرهم ، فأخذوا أبواب المسجد ، ثم قال :

ليأخذ كل رجل منكم جليسه ، ولا يقولن : لا أدرى من جليسى ، ثم امر بكرسى فوضع له على باب المسجد ، فدعاهم اربعة اربعة يحلفون : ليس منا من حصبك ، فمن حلف خلاه ، ومن لم يحلف حبسه ، حتى صار الى ثلاثين ، وقيل الى ثمانين ، فقطع ايديهم على المكان .

ولقد كرّه زياد نفسه الى الناس بقسوته تلك ، التى لم تكن تعرف أيام علىّ ثم عرّفت أيام معاوية ، وكأنه كان يريد أن يرضى معاوية وان أغضب الناس .

وكان ارضاء الناس أنفع له من ارضاء معاوية ، لذا كان غضب الناس اشد عليه من غضب معاوية حين غضب ، فلقد قيل انه كتب الى معاوية يقول : انى قد ضبطت العراق بشمالى ويمينى فارغة لاشغلها بالحجاز ، فكتب له معاوية عهده الى الحجاز .

فبلغ أهل الحجاز ذلك ، وكانوا يتوقعون ما سينالهم على يد زياد ، فأتى نفر منهم عبد الله بن عمر بن الخطاب ، فذكروا له ذلك ، فقال لهم ابن عمر : ادعوا الله عليه ، ثم استقبل ابن عمر القبلة فدعا ودعا الناس معه أن يكفيهم الله شر زياد ، فخرجت طاعونة على اصبع يمينه فمات منها ، وحين بلغ موته ابن عمر قال : ذهب ابن سمية ، لا الآخرة أدركت ولا الدنيا بقيت عليك .

وهكذا كان غضب الناس ، وكان غضبهم من غضب الله .

ومرت سنو معاوية عاما بعد عام ، لا يمر عام دون حدث من تلك الأحـداث التى لا تخلو أعوام الدنيـا منها ، تكون للملوك على صورة ، وتكون للناس على صورة أخرى ، فما هو للملوك منها لا يخرج عن غزو وفتح ، وعن عمارة وانشاء ، وعن تنكر لمن تحت أيديهم ورضى عنهم ، وبهـذا كله مضت أعوام معاوية الباقية .

ففى سنة خمسين ، أمر معاوية بمنبر النبى صلى الله عليه وسلم أن يتحمل من المدينة الى الشـام ، وقال : لا يترك هو وعصا النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، وهم قتلة عثمان . وطلب العصا ، وكانت عند سعد القرظ ، وما أن حرك معـاوية المنبر حتى كسفت الشمس فيما يقولون ورئيت النجوم بادية ، فأعظم الناس ذلك ، فترك معاوية ما هم به .

وفيها ، أى فى هذه السنة ، عزل معاوية ابن حـديج عن مصر ، وولاها سلمة بن مخلد مع افريقية .

وفى سنة احدى وخمسين قتل معـاوية حجر بن عدى وأصحابه . ويذكر الرواة أن الذى حمل معاوية على قتل حجر وصحبه ، أنه قد استعمل المغيرة بن شعبة على الكوفة سـنة احـدى وأربعين ، فلما أمره عليهـا دعاه وقال له : قد أردت ايصاءك بأشياء كثيرة ، لكنى تاركها ، ولست تاركا ايصاءك

بخصلة واحدة : لا تترك شتم على وذمه والترحم على عثمان والاستغفار له ، والعيب لأصحاب على والاقصاء لهم ، والاطراء بشيعة عثمان والادناء لهم ، فقال له المغيرة : قد جربت وجربت ، وعملت قبلك لغيرك ، فلم يذمنى ، وستبلو فتحمد أو تذم ، فقال له معاوية : بل نحمد ان شاء الله .

وأقام المغيرة عاملا على الكوفة ، وهو أحسن شيء سيرة ، غير آنه لا يدع شتم على والوقوع فيه والدعاء لعثمان والاستغفار له ، وكان حجر بن عدى اذا سمع ذلك قال : اياكم ذم الله ولعن ، ثم يقول : أنا أشهد أن من تذمون أحق بالفضل ، ومن تزكون اولى بالذم .

فيقول له المغيرة : يا حجر ، اتق هذا السلطان وغضبه وسطوته ، فان غضب السلطان يهلك أمثالك . لا يفعل المغيرة أكثر من ذلك ، ثم يكف عنه ويصفح . حتى اذا ما كان المغيرة فى آخر أيام امارته ، قال فى علىّ وعثمان ما كان يقول : فقام حجر ، فصاح صيحة بالمغيرة سمعها كل من كان بالمسجد ، ومن كان خارجا منه ، وقال له : مر لنا أيها الانسان بأرزاقنا فقد حبستها عنا وليس ذلك لك . وقد أصبحت مولعا بذم أمير المؤمنين .

وهب أكثر من ثلثى الناس يقولون للمغيرة : صدق حجر وبر ، مر لنا بأرزاقنا ، فان ما أنت عليه لا يجدى علينا نفعا .

وأكثر الناس من هذا القول وأمثاله ، فنزل المغيرة ، واستأذن

عليه القوم ودخلوا وقالوا : علام تترك هـذا الرجل يجترىء عليك فى سلطانك ويقول لك هـذه القالة فيوهن سلطانك ويسخط عليك أمير المؤمنين معاوية ، فيقول لهم المغيرة : انى قد قتلته ، سيأتى من بعدى أمير يحسبه حجر مثلى ، فيصنع به ما ترونه يصنع بى ، فيأخذه ويقتله ، انى قد قرب أجلى ، ولا أحب أن أقتل هذا ، فيسعد دونى وأشقى ، ويعز فى الدنيا معاوية ويشقى فى الآخرة المغيرة .

وتوفى المغيرة ، وولى زياد كما علمت ، فقام فى الناس فخطبهم عند قدومهم ، ثم ترحم على عثمان ، وأثنى على أصحابه ، ولعن قاتليه .

وهكذا دلنا زياد بهذا على أنه يحطب فى كل حبل ، ويشايع كل من يوليه ، ولا نحب أن نزيدك مزيدا فى تاريخ زياد ، فليس هو غرضنا من هذا التأليف ، ونرجع بك الى ما كان من حجر مع زياد حين سمع منه ما سمع .

فالرواة يروون أن حجرا قام ففعل كما كان يفعل بالمغيرة .

ورجع زياد الى البصرة واستخلف على الكوفة عمرو بن حريث ، فبلغه أن حجرا تجتمع إليه شيعة على ويظهرون لعن معاوية والبراءة منه ، فشخص زياد الى الكوفة حتى دخلها ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ، وحجر جالس فى المسجد ، ثم مضى فى خطبته يهدد ويوعد .

ثم أرسل زياد الى حجر يدعوه اليه ، وامتنع عليه حجر ، ثم كانت بينهما مشادة انضم الى حجر أهله وأصحابه يحمونه

من زياد ، ثم تمكن زياد من حجر وأصحابه وأرسلهم الى الشام ، وجرى نفر من المسلمين الى معاوية يريدون أن يمنعوا معاوية من قتل حجر وأصحابه ، ولكن معاوية أمضى فيهم أمره وقتلهم الا من أقر على نفسه منهم بالبراءة من علي .

ولقد ندم معاوية على قتله حجرا الرجل الصالح ، فيذكرون أن عائشة لقيت معاوية فقالت له : أين كان حلمك عن حجر ؟ فقال : لم يحضرني رشيد . ويقـولون انه لما حضرت معاوية الوفاة جعل يقول : يومي منك يا حجر طويل ، ولكن النـاس على الاساءة يحيون فاذا ما ماتوا تنبهوا .

ولقد هال قتل حجر الكثير من الناس ، فيقال أن الربيع بن زياد الحارثي ، عامل خراسان من قبل زياد ، سخط حين قتل حجر ، وبلغ من سخطه أنه قال : لا تزال العرب تقتـل صبرا بعده ، ولو نفرت عند قتله لم يقتل رجل منهم صبرا ، ولكنها أقرت فذلت .

ويحكون أن حزن الربيع قد فاض به فأسقمه حتى أنه خرج يوم جمعة فقال : أيهـا الناس انى قد مللت الحياة وانى داع بدعوة فأمنوا ، ثم رفع يديه بعد الصلاة فقال : اللهم ان كان لى عندك خير فاقبضنى اليك عاجلا . وأمن الناس . ثم خرج فما توارت ثيابه حتى سقط فحمل الى بيته .

وهذه تمثل ضيق المسلمين بعسف زياد عامل معاوية ، وعسف معاوية أمير المؤمنين ، وما وجد الناس بين العامل والأمير من ينصفهم فى الأولى أو يجيرهم فى الثانية فضاقوا بأنفسهم ، ولم

ملكوا أن يفعلوا شيئا ، ولكنهم ملكوا أن يسألوا الله للأمة أمنا ولهم خروجا من تلك الحياة .

## - ٣١ -

وفى سنة ست وخمسين ، أى قبل أن يترك معاوية الحياة بأعوام أربعة ، أراد أن يبايع لابنه يزيد وقد علمت الأحداث السابقة معاوية كيف يحتاط المُلك لأهله ، ان أراد أن يسلم لهم الأمر ، أو ان أراد أن يسلم اليهم الملك لا شىء عليه .

فلقد عرف معاوية ما كان من أمر البيعة لعثمان ، وما كان حولها من خلاف ، لأن عمر رضى الله عنه لم يوص قبل أن يقبضه الله الى جواره بالخليفة من بعده ، وانما ترك الأمر شورى للمسلمين كما مر بك .

ومعاوية كان يعلم أن العهد لابنه لن يعفى الناس من أن يغيروا رأيهم بعد موته ، ولهذا أراد معاوية أن يضمن لابنه شيئا من الأمن ، ونظنه أراد أن يكشف له الناس عن قلوبهم نحو يزيد فى حياته هو ، أعنى معاوية ، فيعرف معاوية المخالفين ، ويعرف رأيهم ، وهو حين يعرف هذا وذاك ، قد يمهد لما يريد بالخلاص من بعض ، وباغراء بعض ، فيكون قد فعل شيئا .

على هذا عزم معاوية ، ولهذا دبر ، ونحن بهذا نخالف الكثرة من المؤرخين الذين يقولون أن معاوية لم يفكر فى البيعة بولاية العهد ليزيد الا عن رأى المغيرة بن شعبة ، وسواء صح

ما تقول ، أو صح ما تقوله الكثرة من المؤرخين ، فان معاوية على كل حال قد رضى هذه المبايعة بولاية العهد ليزيد ، يستوى فى ذلك أن يكون رضـاه استجابة لرأيه ، أو استجابة لرأى المغيرة .

والذين يقولون أن المغـيرة هو الذى أشار على معاوية بذلك يقولون : وكان ابتداء ذلك وأوله من المغيرة بن شعبة ، فان معاوية أراد أن يعزله عن الكوفة ويستعمل عوضه سعيد بن العاص ، فبلغ المغـيرة ذلك ، فقـال : الرأى أن أشخص الى معاوية ، فأستعفيه لتظهر للناس كراهتى للولاية ، وسار المغيرة الى معاوية وقال لأصحابه حين وصـل اليهم ، ان لم أكسبهم الآن ولاية وامارة لا أفعل ذلك أبدا ، ومضى حتى دخل على يزيد فقال له : انه قد ذهب أعيان أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، وآله وكبراء قريش وذو أسنانهم وانما بقى أبناؤهم ، وأنت من أفضلهم وأحسنهم رأيا ، وأعلمهم بألسنة والسياسة ، ولا أدرى ما يمنع أمير المؤمنين أن يعقد لك البيعة . فقال يزيد للمغيرة : أو ترى ذلك يتم ؟ قال المغيرة : نعم .

فدخل يزيد على أبيه معاوية ، وأخبره بما قال المغيرة . فما كان من معاوية الا أن دعا المغيرة وقال له : ما يقول يزيد ؟ فقال المغيرة : يا أمير المؤمنين ، قد رأيت ما كان من سـفك الدماء والاختلاف بعد عثمان ، وفى يزيد منك خلف فاعقـد له ، فان حدث بك حادث كان كهفا للناس ، وخلفا منك ولا تسـفك دماء ولا تكون فتنة ، فقال له معاوية : ومن لى بهـذا ؟ فقال

المغيرة : أكفيك أهل الكوفة ويكفيك زياد أهل البصرة . وليس بعد هذين المصرين أحد يخالفه . فقال له معاوية : فارجع الى عملك ، وتحدث مع من تثق اليه فى ذلك ، وترى ونرى ، فودعه المغيرة وخرج عنه الى الكوفة .

ولم نر المغيرة يستعفى معاوية بل نراه يرضى أن يعود الى الكوفة واليا كما كان ، وحين خرج الى أصحابه عرفوا تدبيره ، وعرفوا أنه قد ضمن الولاية عمرا طويلا ، وعرفوا أنه لم يمكن لمعاوية فحسب بالذى فعل ، وانما مكن لهذا البيت الأموى ، فقالوا له : مه . فقال لهم : لقد وضعت رجل معاوية فى غرز بعيد الغاية على أمة محمد وفتقت عليهم فتقا لا يرتق أبدا .

ولا ندرى كيف سمحت نفس المغيرة له أن يفعل ذلك مع ثقته أنه قد فتق على أمة محمد فتقا لا يرتق ، ولكنها سياسة يرمى بها بعض الناس الى أن ينالوا لأنفسهم من ورائها غنما أو كسبا لا يعنيهم مغبتها على الناس .

وسار المغيرة حتى قدم الكوفة ، وحدث الناس الذين يثق بهم ويعلم أنهم من شيعة بنى أمية ، فأجابوه فأوفد منهم المغيرة عشرين على معاوية .

وقدم هؤلاء العشرين على معاوية ، فزينوا له بيعة يزيد ودعوه الى عقدها .

فقال لهم معاوية : لا تعجلوا باظهار هذا وكونوا على رأيكم. وانما فعل ذلك معاوية ليحتاط لنفسه وليحتاط لأمره ، فهو لا يريد أن يثير الناس عليه ، وهو يعلم أن ليست قلوب الناس

معه كلها ، وهو لا يحب أن يخرج على الناس بأمر فيرده الناس عليــه .

وكان المغيرة قد اشترى هؤلاء الناس بدراهم ، وكان ذلك أسلوب العصر أو أسلوب معاوية على الأصح ، ومعاوية يعرفه ويوعز به ويغرى عليه ، فهو لهذا قال لموسي بن المغيرة . وكان على رأس هؤلاء العشرة : بكم اشترى أبوك من هؤلاء دينهم ؟ فقال موسى : بثلاثين ألفا . فقال معاوية : لقد هان عليهم دينهم .

غير أن معاوية زاد ايمانه بالبيعة ليزيد ، وفتح له المغــيرة السبيل ، وعرفه بالذى كان ، وأن الذمم تباع ، وأن العهــود تشترى . ومعاوية يملك من المال الكثير ، مما يقوى به على شراء الذمم والعهود . فعزم معاوية على البيعة ليزيد ، وأرسل الى زياد يستشيره .

وكان زياد فى نفسه شيء عن يزيد ، لا ندرى أكان هــذا الشيء هو الذى يحــول بينه وبين أن يعــين معاوية كما أعانه المغيرة ، أو لأنه كان يطمع فى ذلك لنفسه ، فهو بعد الاستلحاق أخ للأمير ، ثم هو يكبر يزيد سنا ، وهو علىذلك قائد شجاع ، ووال ضابط لما تحت يديه .

فأرسل زياد الى عبيد بن كعب النميرى وقال له ، بعد أن أظهر له ثقتــه به : ان أمير المؤمنين كتب يستشيرنى فى كذا وكذا ، وأنه يتخوف نفرة الناس ويرجو طاعتهم ، وانك لتعلم أن يزيد صاحب تهاون مع ما قد أولع به من الصيد ، فالق أمير المؤمنــين واذكر له فعــلات يزيد ، وقل له : رويدك بالأمر ،

فأحرى لك اذا أردت أن يتم لك ألا تعجل ، فان دركا فى تأخير خير من فوت فى عجلة .

وكان عبيد يعرف ما يريده زياد ، ولكنه رأى فيما أشار به زياد غير الصواب ، فقال لزياد : أفلا غير هذا ؟ فقال زياد : فما هو . فقال عبيد : لا تفسد على معاوية رأيه ، ولا تبغض اليه ابنه ، ودعنى ألق أنا يزيد ، فأخبره أن أمير المؤمنين كتب اليك يستشيرك فى البيعة له ، وأنك تتخوف خلاف الناس عليه لهناة ينقمونها منه ، وأنك ترى له ترك ما ينقم منه ، لتستحكم الحجة على الناس ، ويتم ما تريد .

هذا ما أشار به عبيد على زياد ، وهذا ما رآه عبيد حقا ، من أجل ذلك وصل حديثه يقول لزياد : وتكون قد نصحت أمير المؤمنين وسلمت مما تخاف من أمر الأمة .

فقال له زياد : لقد رميت الأمر بحجره ، أشخص على بركة الله ، فان أصبت فما لا ينكر ، وان يكن خطأ فغير مستغش .

ووفد عبيد على يزيد ، فذكر ذلك له ، فكف عن كثير مما كان يصنع .

وكان زياد قد كتب مع عبيد الى معاوية يشير بالتؤدة وألا يعجل ، فقبل معاوية منه ذلك .

ويموت زياد فيشتد عزم معاوية على البيعة ليزيد ، ومعاوية لبق يعرف كيف يشتري الرجال ، فتراه قد أرسل الى عبد الله ابن عمر مائة ألف درهم ، فقبلها عبد الله .

ولكن معاوية حين أرسل الدراهم الى عبد الله ، لم يرسلها مشروطة بل أرسلها دون قيد ودون شرط ، وكأنها معونة خالصة لوجه الله . فلما ذكر معاوية لابن عمر أمر البيعة ليزيد ، قال ابن عمر ، هذا أراد ، ان دينى عندى اذن لرخيص . وامتنع ابن عمر عن البيعة .

وترك معاوية أمر ابن عمر وأخذ يكتب الى مروان بن الحكم ، فقال : انى قد كبرت سنى ، ورق عظمى ، وخشيت الاختلاف على الأمة ، وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدى ، وكرهت أن أقطع أمرا دون مشورة من عندك . فاعرض ذلك على الناس ، وأعلمنى بالذى يردون عليك .

وهكذا كان يدبر معاوية ، يبذل المال حين يرى أن المال ينفعه فى استجابة الناس له ، ثم يتدخل معه فى الرأى من يخافهم على هذا الرأى حتى لا يطمعوا فيه . ويخالفوه عليه ، وحتى يتعرف ميل الناس وتنكشف له سرائرهم فيعرف عدوه من صديقه ، ويحتاط لأمره ويحتاط لأمر ابنه من بعده .

وما ان وصل كتاب معاوية الى مروان ، حتى قام فى الناس وقال : ان أمير المؤمنين قد اختار لكم فلم يقصر ، وقد استخلفه ابنه يزيد بعده .

فقام عبد الرحمن بن أبى بكر فقال : كذبت والله يا مروان وكذب معاوية ، ما الخيار أردتما لأمة محمد ولكنكما تريدون أن تجعلوها هرقلية ، كلما مات هرقل قام هرقل . فقام الحسين

ابن علي فأنكر ذلك ، وفعل مثله ابن عمر وابن الزبير . فكتب مروان بذلك الى معاوية .

وكان معاوية قد كتب الى عماله بتقريظ يزيد ووصفه ، وأن يوفدوا اليه الوفود من الأنصار ، فكان فيمن أتاه محمد بن عمرو بن حزم من المدينة ، والأحنف بن قيس فى وفد أهل البصرة ، فقال محمد بن عمرو لمعاوية : ان كل راع مسئول عن رعيته ، فانظر من تولى أمر أمة محمد . فانبهر معاوية لكنه أحب أن يحتال ، وأحب أن يسكت محمد بن عمرو فيما يظن فوصله وصرفه .

وما فعله بمحمد بن عمرو ، فعل غيره بالأحنف بن قيس ، فقد أمره أن يدخل على يزيد ، فدخل عليه ، فلما خرج من عنده قال له معاوية ، كيف رأيت ابن أخيك ؟ فقال الأحنف : رأيت شبابا ونشاطا وجلدا ومزاحا .

وهكذا كسب معاوية الأحنف وخسر الى حين محمد بن عمرو .

ثم ان معاوية قال للضحاك بن قيس الفهرى : اذا اجتمع الوفود عندى ، فانى متكلم فاذا سكتُّ فكن أنت الذى تدعو الى بيعة يزيد وتحثنى عليها .

وجلس معاوية للناس فتكلم وأفاض بين وعظ وارشاد ، وتكلم بعده الضحاك يؤيد كلامه ، ويطلب منه البيعة ليزيد ، كما تكلم عمرو بن سعيد الأشدق بنحو من ذلك ، ثم قام يزيد ابن المقنع العذرى فقال : هذا أمير المؤمنين ــ وأشار الى

معاوية ــ فان هلك فهذا ــ وأشار الى يزيد ــ ومن أبى فهذا ــ وأشار الى سيفه .

وكانت كلمة ابن المقنع كلمة حاسمة معجبة ، لخصت ما فى نفس معاوية . فقال له : اجلس فأنت سيد الخطباء .

والتفت معاوية أول ما التفت الى الأحنف بن قيس ، وكان قد هيأه للاجابة ، حين أمره بالدخول الى يزيد ، وحين سأله رأيه فى يزيد ، وقد مر بك ذلك . فقال معاوية للأحنف : ماتقول يا أبا بحر ؟ فقال الأحنف : نخافكم ان صدقنا ونخاف الله ان كذبنا ، وأنت يا أمير المؤمنين أعلم بيزيد فى ليله ونهاره وسره وعلانيته ومدخله ومخرجه ، فان كنت تعلمه لله تعالى وللأمة رضى فلا تشاور فيه ، وان كنت تعلم فيه غير ذلك فلا تزوده الدنيا وأنت صائر الى الآخرة ، وانما علينا أن نقول : سمعنا وأطعنا .

وهكذا كان الأحنف لم يعط ولم يمنع ، ولكنه كان الى الاعطاء أقرب ، ترك الأمر لمعاوية وحده ، يفعل فيه ما يرى ، وما على الأحنف الا أن يسمع ويطيع ، لا يريد ذلك لنفسه وحده ، وانما هو رأى أراد أن يحمل الناس عليه كافة .

وهكذا بدأ مجلس البيعة ، لا خلاف فيه على معاوية ، صفوا هادئا مستجيبا ، يؤيد الناس بعضهم بعضا ويؤيدون كلهم معاوية ، وكان معاوية يعطى المقارب ويجازى المباعد ويلطف بالمخالف ، حتى اجتمع له أكثر الناس ، وبايعوه .

وحين بايع معاوية ، أهل العراق وأهل الشام ليزيد ، خرج

معاوية الى الحجاز في ألف فارس ، وحين دنا من المدينة لقيه الحسين بن علي ، فاشتد عليه ، فقال له معاوية : مهلا ، فاني والله لست بأهل لهذه المقالة . فقال له الحسين : بلى ، ولشر منها . ثم لقيه ابن الزبير فاشتد عليه هو الآخر ، وكما فعل الحسين وفعل ابن الزبير ، فعل عبد الرحمن بن أبي بكر ، وفعل عبد الله بن عمر .

وأقبل هؤلاء مع معاوية ، ولكنه كان لا يلتفت اليهم حتى دخل المدينة ، فحضروا بابه فلم يؤذن لهم على منازلهم ، ولم يروا منه ما يحبون ، فخرجوا الى مكة فأقاموا بها .

ولم يثن هذا معاوية ، فلقد عرفته صبورا صلدا لا يلين ، فوقف يخطب الناس بالمدينة فذكر يزيد ومدحه ، وقال : من أحق منه بالخلافة في فضله وعقله وموضعه ، وما أظن قوما بمنتهين حتى تصيبهم بوائق تجتث أصولهم ، وقد أنذرت أن أغنت النذر ، ثم أنشد متمثلا :

قد كنت حذرتك آل المصطلق
وقلت يا عمرو أطعني وانطلق
انك ان كلفتني مالا لم أطق
ساءك ما سرك مني من خلق
دونك ما استسقيته فاحس وذق

لقد مدح معاوية ابنه فزاد ، وما نظن هذه تكون لأب في ابنه في مثل هذا الأمر ، ولكن معاوية لم يرد ابنه فحسب ، وانما

أراد بني أمية كلهم ، ولقد أحب أن يضمنها لابنه ، فلا تخرج من هذا البيت ، ولا تخرج من بنى أمية .

ثم اننا نرى معاوية قد ترك الملاينة التى كان يصطنعها أولا الى المخاشنة التى صرح بها ثانيا ، ولقد كان يحس الأمر صعبا حين بدأ به ، ثم هو حين بايع له الناس ، وحين أمن الناس ، لم يخف من بقى من الناس مهما كان هؤلاء الباقون شرفا وعزا ، فمعاوية لم يعد يأبه للرجال الكبار شرفا وعزة ، وانما كان يأبه بأن تكون معه الكثرة المقاتلة والقادة المغامرون من أى الطبقات كانوا . من أجل ذلك أنذر معاوية هذا الانذار المخيف المفزع .

ولكن معاوية على ذلك كان يشتد ليخيف ، ثم يحتال لأن تمضى شدته مبلغها دون أن تكلفه دما . من أجل ذلك قصد الى عائشة ، وكانت عائشة قد بلغها أنه ذكر الحسين وأصحابه وهدد بقتلهم ان لم يبايعوا . فتحدث الى عائشة وتحدثت اليه عائشة ، فقالت له : فأرفق بهم فانهم يصيرون الى ما تحب ان شاء الله .

ومكث معاوية بالمدينة الى ما شاء الله ، ثم خرج الى مكة ، وفى نيته أن يرفق بهؤلاء النفر استجابة لعائشة ، فكان أول من لقيه الحسين فأكرمه وبره ، وكذلك فعل بأصحابه ، لا يمضى يوم الا ولهم صلة ، ولما آن لمعاوية أن يرحل جمعهم معاوية وكانوا لم ينخدعوا لرفق معاوية بهم ، وقال بعضهم لبعض : لاتنخدعوا فما صنع بكم معاوية هذا لحبكم ، وما صنعه الا لما يريد ، فأعدوا له جوابه ، فاتفقوا على أن يكون المخاطب له ابن الزبير : ومثل القوم بين يدى معاوية ، فقال لهم : قد علمت سيرتى

فيكم وصلتي لأرحامكم وحملي ما كان منكم ، ويزيد أخوكم وابن عمكم ، واردت أن تقدّموه باسم الخلافة وتكونوا أنتم تعزلون وتأمرون ، وتَجبون المال وتقسمونه ، لا يعارضكم في شيء من ذلك .

حيلة من حيل معاوية يُمنّي ويمعن في التمنية ، ليخضع القوم ، ولا يضيره بعد ذلك أن يخالف عما منى به ، ان وصل الى ما يريد ، فعل ذلك بالحسَن ، وكاد أن يفعل ذلك مع قيس ابن سعد ، فلا ضير عليه أن يفعله مع باقي النفر ، وهو يعلم أن الذي يقوله لهم ويعدهم به أمر مستحيل ، والا كيف لنا أن نتصور أن هؤلاء سيعزلون ويأمرون ويجبون المال ويقسمونه ، رضي يزيد أو لم يرض . وان كان معاوية يريد ذلك حقا ففيم يسعى ليجعل يزيد خليفة ، هل كان يريدها له خلافة اسمية ، ليس له من الأمر فيها شيء ؟ اللهم انا لا نقوى على أن نظن هذا بمعاوية ، ولكنا نظن أن معاوية أراد أن يخدع الناس لا شيء غير ذلك .

من أجل ذلك سكت هؤلاء القوم ولم يجيبوا . وقال لهم معاوية : ألا تجيبون ؟ كرر ذلك مرتين . فلم يجيبوا . فأقبل معاوية على ابن الزبير ، فقال له : هات ، لعمري انك خطيبهم . وهنا قال ابن الزبير : نعم نخيرك بين ثلاث خصال . فقال معاوية : اعرضهن ، فقال ابن الزبير : تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو كما صنع أبو بكر ، أو كما صنع عمر . فقال معاوية وهو يتجاهل : ما صنعوا ؟ قال ابن الزبير : قبض

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يستخلف أحدا ، فارتضى الناس أبا بكر . فقال معاوية قولة داهية : ليس فيكم مثل أبى بكر وأخاف الاختلاف . فقالوا له : صدقت ، فاصنع كما صنع أبو بكر . فانه عهد الى رجل من قريش ليس من بنى أمية فاستخلفه ، وان شئت فاصنع كما صنع عمر . جعل الأمر شورى فى ستة نفر ليس فيهم أحد من ولده ولا من بنى أبيه .

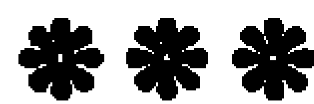
وعرف معاوية ما عند القوم ، وما نظنه كان يجهله . فقال لابن الزبير : هل عندك غير هذا ؟ فقال ابن الزبير : لا . ثم اتجه معاوية الى أصحاب ابن الزبير وقال لهم : فأنتم ؟ فقال القوم : قولنا قوله .

وهنا يعود معاوية الى شدته ، تلك الشدة التى لا تسبقها ملاينة ولا تلحقها ملاينة ، فقد قدر أن الأمر يجب أن يتقضى كما أراد ، وأن هؤلاء المخالفين يجب أن يذعنوا لما أراد ، ويجب أن يحملهم هو على ما يريد . فقال لهم : فانى قد أحببت أن أتقدم اليكم انه قد أعذر من أنذر ، وانى قائم بمقام . فأقسم باللهلأن رد على أحدكم كلمة فى مقامى هذا لا ترجع اليه كلمة غيرها حتى يسبقها السيف الى رأسه ، فلا يبقين رجل الا على نفسه ، وهكذا حزم معاوية أمره وصمم على أن يفعل ، ثم دعا صاحب حرسه فى حضرته فقال له : أقم على رأس كل رجل من هؤلاء رجلين ، ومع كل واحد سيف ، فان ذهب رجل منهم يرد علىّ كلمة لتصديق أو تكذيب فليضرباه بسيفيهما .

وخرج معاوية وخرجوا معه ، فرقى المنبر ، فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : ان هؤلاء الرهط سادة المسلمين — وهو يشير الى ابن الزبير وأصحابه — وخيارهم لا يبتز أمر دونهم ، ولا يقضى الا عن مشورتهم ، وانهم رضوا وبايعوا ليزيد ، فبايعوا على اسم الله .

أرأيت الى سياسة معاوية فى هذه ، أو ليست هى سياسته فى غير هذه ، سياسة واحدة نشأ عليها معاوية فكسب بها ولم يشأ أن يتخلى عنها ، لا يضيره أن تضره فى دينه ما دامت تفيده فى دنياه . وهكذا حمّل معاوية القوم مالم يقولوه وما ليس لهم برأى . يرجو بذلك أن يفرغ من البيعة ليزيد ، وأن يبايع له الناس غير متخلفين . ولقد كان الناس يتربصون بيعة هؤلاء النفر ، وكان هؤلاء النفر ممتنعين عن البيعة ، يريدون أن يفسدوا الأمر على معاوية ، فلم يجد معاوية بدا من أن يحملهم على البيعة قسرا بتلك الطريقة التى رآها ودبرها .

ولقد بايع الناس يزيد وتمت البيعة له ، بيعة جامعة ، وما أن تم ذلك لمعاوية ، حتى ركب رواحله وانصرف الى المدينة .



وكانت هذه البيعة أهم شىء شغل معاوية فى سنته تلك ، لم يزد عليها غير أن عزل ابن زياد عن خراسان ، وولاها سعيد بن عثمان بن عفان .

ويحكي المؤرخون أن سبب عـزل معاوية لأبي زياد عن خراسان أن سعيد بن عثمان كان قد سأله أن يستعمله على خراسان ، وحين قال له معاوية : أن بها عبيد الله بن زياد ، قال له سعيد : والله لقد اصطنعك أبي ، حتى بلغت باصطناعه المدى الذي لا تجاري اليه ولا تسامي ، فما شكرت بلاءه ، ولا جازيته بآلائه ، وقدمت هذا ــ يعني يزيد ابنه ــ وبايعت له ، والله لأنا خير منه أبا وأما ونفسا .

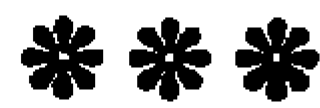
ولقد ذكر سعيد بن عثمان معاوية بأشياء لا يستطيع معاوية أن ينكرها ، ولقد واجهه بالحق وكان معاوية يخاف أن يشيع حق سعيد في الناس فيفسد عليه أمره ، ويعود الناس عن البيعة ليزيد ليفكروا في سعيد . ولكن معاوية على ذلك كان لا يقر عن يسر ، وكان ديدنه أن يبدو متفضلا لا مأمورا ، من أجل ذلك قال لسعيد : أما بلاء أبيك فقد يحق علينا الوفاء به ، وقد كان من شكري ذلك أني قد طلبت بدمه ، وأما فضل أبيك على أبيه ــ يعني يزيد ــ فهو والله خير مني . وأما فضل أمك على أمه ، فلعمري امرأة من قريش خير من امرأة من كلب . وأما فضلك عليه . فو الله ما أحب أن الغوطة ملئت رجالا مثلك .

وكان يزيد حاضر ذلك ، فسأل أباه أن يولي سـعيد بن عثمان فولاه معاوية .

وفي سنة ثمان وخمسين عزل معاوية الضحاك بن قيس عن الكوفة ، واستعمل ابن أخته عبد الرحمن بن عبد الله بن عثمان الثقفي ، فطرده أهل الكوفة لسوء سيرته ، فلحق بخاله معاوية ،

فولاه معاوية مصر ، فاستقبله معاوية بن حديج على مرحلتين من مصر ، فقال له : ارجع الى خالك ، فلعمرى لتسيرن فينا سيرتك فى اخواننا من أهل الكوفة . فرجع عبد الرحمن الى معاوية .

وفى هذه السنة خرج قوم من الخوارج بالبصرة فحاربهم معاوية وقتل منهم جماعة كثيرة .

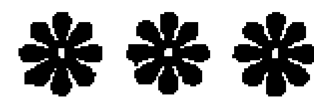


ثم دخلت سنة تسع وخمسين ، وكان أكثر ما فعل فيها معاوية أن استعمل عبد الرحمن بن زياد على خراسان ، وقد بقى عبد الرحمن على خراسان الى أن قتل الحسين ، فقدم على معاوية ومعه عشرون ألف ألف درهم ، فقال له معاوية : ان شئت حاسبناك وأخذنا ما معك ورددناك الى عملك ، وان شئت أعطيناك ما معك وعزلناك ، وتعطى عبد الله بن جعفر خمسمائة ألف درهم ، فقال له عبد الرحمن : بل تعطيه ما معى وتعزلنى . ففعل معاوية .

وفى هذه السنة أيضا عزل معاوية عبيد الله بن زياد عن البصرة ثم أعاده اليها .

ويذكر المؤرخون أن سبب ذلك هو أن ابن زياد وفد على معاوية فى وجوه أهل البصرة ، وفيهم الأحنف ، وكان سيىء المنزلة من عبيد الله ، فلما دخلوا رحب معاوية بالأحنف وأجلسه معه على سريره ، فأحسن القوم الثناء على ابن زياد والأحنف ،

ساكت . فقال له معاوية : مالك يا أبا بحر لا تتكلم ؟ فقال : ان تكلمت خالفت القوم . فقال معاوية : انهضوا فقد عزلته عنكم واطلبوا واليا ترضونه . فلم يبق أحد الا أتى رجلا من بنى أمية أو من أهل الشـــام ، والأحنف لم يبرح من منزله ، فلم يأت أحدا . فلبثوا أياما ، ثم جمعهم معـــاوية وقال لهم : من اخترتم ؟ فاختلفت كلمتهم والأحنف ساكت ، فقال له معاوية : ما لك لا تتكلم ؟ فقال : ان وليت علينا أحدا من أهل بيتك لم تعدل بعبيد الله أحدا ، وان وليت من غيرهم فانظر فى ذلك . فرد معاوية عبيد الله ، وأوصاه بالأحنف . ويقولون : انه لمـــا هاجت الفتنة لم يجد عبيد الله أحدا يفى له غير الأحنف .



وتدخل سنة ستين لتنعى الينا معاوية ، وكان رحمه الله قد مرض قبل وفاته . ويذكر له المؤرخون خطبة قالها قبل مرضه ، وكأنه فيها قد أحس ذلك المرض وأحس تلك الوفاة ، فقال : انى كزرع محتصـــد ، وقد طالت امرتى عليكم ، حتى مللتكم ومللتمونى ، وتمنيت فراقكم وتمنيتم فراقى ، ولن يأتيكم بعدى الا من أنا خير منه ، كما أن من قبلى كان خيرا منى . وقد قيل : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، اللهم انى قد أحببت لقـــاءك فأحبب لقائى وبارك لى فيه .

هذه كانت كلمة معاوية قبل أن يمرض مرضه الذى مات فيه ، وما مضى غير قليل حتى اشتد به المرض ، وحين اشتد به

هذا المرض دعا اليه ابنه يزيد ، فقـال له تلك الكلمة الخافية الواعظة الجامعة : يابنى انى قد كفيتك الشد والترحال ، ووطأت لك الأمور ، وزللت لك الأعداء ، وأخضعت لك رقاب العرب ، وجمعت لك ما لم يجمعه أحد ، فانظر أهل الحجاز فانهم أصلك ، وأكرم من قدم عليك منهم ، وتعهد من غاب ، وأنظر أهل العراق فان سألوك أن تعزل عنهم كل يوم عاملا فافعـل ، فان عزل عامل أيسر من أن يشهر عليك مائة ألف سيف . وأنظر أهل الشـام فليكونوا بطانتك وعيبتك فان رابك من عدوك شىء فانتصر بهم ، فاذا أصبتهم فاردد أهل الشام الى بلادهم ، فانهم ان أقاموا بغير بلادهم تغيرت أخلاقهم ، وانى لست أخاف عليك أن ينازعك فى هذا الأمر غير نفر من قريش : الحسين بن على ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير . فأما ابن عمر فانه رجل قد وقذته العبادة ، فاذا لم يبق أحد غيره بايعك . وأما الحسين ابن على ، فهو رجل خفيف ، ولن يتركه أهـل العراق حتى يخرجوه ، فان خرج وظفرت به فاصفح عنه . فان له رحما ماسة وحقا عظيما ، وقرابة من محمد صلى الله عليه وسلم . وأما الذى يجثم لك جثوم الأسـد ويراوغك مراوغة الثعلب فان أمكنته فرصة وثب فذاك ابن الزبير ، فان هو فعلها بك فظفرت به ، فقطعه اربا اربا . واحقن دماء قومك ما استطعت .

وهكذا نصح معـاوية ابنه يزيد تلك النصيحة الخالدة ، التى لخص فيها معاوية جهده فى تثبيت الأمر لابنه ، والتى لخص

فيها معاوية نصيب ابنه فى ذلك العبء الباقى ، فى وصف دقيق موجز ، ولكنه يحمل معانى كثيرة .

***

ومات معاوية بدمشق لهلال رجب ، وقيل للنصف منه ، وقيل لثمان بقين منه ، بعد أن ملك تسع عشرة سنة وثلاثة أشهر ، وكان عمره يوم أن مات خمسا وسبعين سنة فى قول بعضهم ، وقيل خمسا وثمانين .

وهذا الرجل الذى لم تغلبه الأحداث ، أراد ألا يغلبه الموت ، فحين إشتدت به علته قال لأهله : احشوا عينى أثمدا ، وادهنوا رأسى ، ففعلوا ، ثم مهد فجلس ، وأذن للناس فسلموا قياما ، ولم يجلس أحد . فلما خرجوا من عنده . خالوه أصح الناس . فقال معاوية عند خروجهم :

وتجلدى للشامتين أريهم
انى لريب الدهر لا أتضعضع
واذا المنية أنشبت أظفارها
ألفيت كل تميمة لا تنفع

وهذا الرجل الذى كان حريصا على الدنيا قبل أن يحس الموت زهد فى الدنيا حين تمثل له الموت ، فأوصى أن يرد نصف ماله الى بيت المال . وانتهى اليه وهو فى فراش الموت أن قوما يفرحون بموته . فقال كلمة لا تجرى الا على لسان زاهد :

فهــل من خالد أما هلــكنا
وهل بالمــوت يا للنــاس عار

ويقول بعض الرواة ان يزيد كان غائبا حين مات أبوه ، ثم أقبل بعد أن دفن ، فأتى قبره وصلى عليه .

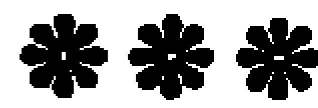
ألا رحم الله معــاوية ، ورحم أصحاب معــاوية ، فلقــد جاهدوا جلهم ، يعملون بما يرون يخطئون ويصيبون ، فحياة البشر خطأ واصابة ، لا يبرأ من الخطأ الا المعصومون من رسل وأنبياء .

## — ٣٢ —

وكما نال معاوية ملكه بالدهاء وبالتدبير ، كان الحظ فى جانبه الى أمد كبير . ساير الحظ هذا التدبير ومكن الاثنان معا لمعاوية أن ينشىء هذه الدولة الأموية التى كان هو أول خليفة فيها ، بدأت خلافته على التحقيق بعــد أن قتل على كرم الله وجهه سنة أربعين ، وبقى خليفة الى أن مات سنة ستين ، ثم وليها من بعده يزيد ابنه ، ومن بعد يزيد ابنه معاوية بن يزيد ، وكان ضعيفا لم يعقب ، وما حكم غير أربعين يوما . وقيل ثلاثة أشهر ، وبوفاته آلت الخلافة الى مروان بن الحكم بن أبى العاص ابن أمية بن عبد شمس ، ثم لعبد الملك ابنه من بعده ، ثم للوليد ابن عبد الملك ، ثم لسليمان بن عبد الملك ، ثم للامام العادل عمر بن عبد العزيز ، وفى أيامه بدأت الدعوة للدولة العباسية ،

ثم امتدت خلافة يزيد بن عبد الملك وخـلافة هشام بن عبد الملك ، حتى اذا كانت خلافة الوليـد بن يزيد بن عبد الملك استفحـل أمر الدعاة ، ومات الوليد مقتولا وخلفـه يزيد بن الوليد ، وفى أيامه اضطربت على بنى أميـة الأحوال وظهرت شيعة بنى العباس ، وولى الأمر بعد يزيد ابراهيم بن الوليد ثم مروان بن محمـد ، وكان آخر ملوك بنى أمية ، ظهـر عليه العباسيون ففر عن ملكه الى بوصير من أعمـال مصر ، فقتل فيها سنة ١٣٢ من الهجرة ، وبمقتله عاد الملك الي طالبيه من قبل والمغلوبين عليه من قبل بنى العباس .

وكما أخذ الأمويون الملك من الهاشميين ، ارتد الهاشميون الملك من الأمويين ، وكما فعل الأمويون بالهاشميين من قتل وتشريد ، فعل الهاشميون بالأمويين من قتل وتشريد . وهكذا امتد الخلاف الجاهلى حقبتين من الزمن ، كانت الحقبة الأولى تلك الأعوام التى كان فيهـا الملك للأمويين ، وكانت الحقبـة الثانية صدر تلك الأعوام التى كان فيها الملك للعباسيين .



وكان هناك رجل مهـد لوجـود الدولة الأولى ، الدولة الأموية ، وعلى عاتقه وقع عبء ذلك كله ، ورجال مهدوا لوجود الدولة الثانية أعنى الدولة العباسية ، وعلى عواتقهم وقع العبء فى ايجاد هذه الدولة منهم دعاة كأبى مسلم الخراسانى ، ومنهم ولاة كأبى العباس السفاح .

وقد قدمنا لك حديث هذا الرجل الذى أنشأ تلك الدولة الأموية ، سقنا لك سيرته ، وسقنا لك شيئا عنه ، ذكرنا لك ما كان له فى الجاهلية ، وذكرنا لك ما كان له فى الاسلام ، تاريخا يشمل سيرة الرجل وأفعاله ، ولكنا لم نسق لك شيئا عما أثر عن الرجل من أقوال كثيرة تروى له لنكمل لك تلك الجوانب التى كشفنا عنها . وقد يكون مرّ بك خلال ذلك السرد التاريخى لمعاوية شىء من تلك الأقوال ، ولكنها على كل حال جزء من كل مما يروى لمعاوية ، وما ذكر لايغنى كثيرا عما بقى ، فيعنينا أن نفرد هذا الفصل بمختار من أقواله ، ونحن نؤثر أن يكون هذا المختار جامعا لصفات معاوية شاملا لأخلاقه مستوعبا لأحواله :

سئل معاوية يوما : بم أعنت على علىّ ؟ فقال : أعنت على علىّ بكتمانى سرى ونشره أسراره ، وبطاعة أهل الشام لى ومعصية أصحابه له ، وبذلى مالى وامساكه اياه .

ودخل عليه ابنه يزيد يوما مغضبا وهو يقول : يا أمير المؤمنين ، اقتل عبد الرحمن بن حسان . فقال له معاوية : ولم يا بنى ؟ فقال : لأنه شبب بعمتى . فقا لمعاوية : وما قال ؟ قال يزيد : قال :

طال ليلى وبت كالمحزون ... ومللت الثواء فى جيرون

فقال له معاوية : وما علينا يا بنى من طول ليله وحزنه أبعده الله . فقال له يزيد : انه يقول :

ولذاك اغتربت بالشام حتى ... ظن أهلى مرجمات الظنون

فقال له معاوية : وما علينا من ظن أهله ؟ فقال له يزيد : انه يقول :

هي زهراء مثل لؤلؤة الغواص ميزت من جوهر مكنون

فقال له معاوية : صدق ، وهي بحمد الله كذلك . فقال له يزيد : فانه يقول :

ثم خاصرتها الى القبة الخضــراء تمشي في مرمر مسنون

فقال له معاوية : ولا كل هذا ، ثم ضحك وقال ليزيد : وما قال أيضا ؟ فقال يزيد : قال :

قبة من مراجــل ضربوها عند حد الشــتاء في قيطون
عن يساري اذا دخلت البا ب وان كنت خارجا عن يميني

فقال له معاوية : يا بني لا يجب القتل في هذا . والعقوبة دون القتــل تضرّيه فيزيد في قوله ، ولكنا نكفه بالتجــاوز والصلة . فوصله معاوية وصرفه .

وأغلظ رجل لمعاوية وأسرف فحلم عنه فقيل له : أتحلم عن هذا ؟ فقال : انى لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا .

وروى عنه أنه قال : لا أضع لساني حيث يكفيني مالي ، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني ، ولا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي ، فاذا لم أجد من السيف بدا ركبته .

وقال قوم من قريش ما نظن معاوية أغضبــه شيء قط . فقال بعضــهم : بلى ، اذا ذكر من أمه غضب . فقال مالك بن

أسماء المنى : والله لأغضبنه ان جعلتم لى جعلا . فجعلوا له جعلا رضى به . فأتى معاوية وقد حضر الموسم فقال له فى جماعة : يا أمير المؤمنين ما أشبه عينيك بعينى أمك ؟ فقال معاوية : تانك عينان طالما أعجبتا أبا سفيان ، انظر يابن أخى الى ما أعطوك من الجعل فخذه ولا تتخذنا متجرا ، ثم دعا معاوية مولاه سعيدا فقال له : أعدد — لأسماء المنى — وهى أم مالك وانما قيل لها المنى لجمالها — دية ابنها فانى قد قتلته . فرجع مالك فأخذ جعله ، فقال له رجل : لك ضعفا جعلك ان أتيت عمرو بن الزبير فقلت له كما قلت لمعاوية . وكان عمرو ذا نخوة وكبر ، فأتاه فقال له : ما أشبهك بأمك يا عمرو . فأمر به فضرب حتى مات . فبعث معاوية بديته الى أمه وقال :

ألا قل لأسماء المنى أم مالك
فانى لعمر الله أقتلت مالكا

وقالت فاختة بنت قرظة ، امرأة معاوية له يوما : يا أمير المؤمنين لم تصانع الناس وترى أنهم منصفون منك ، فلو أخذتهم من عل كانوا الأذلين وكنت لهم قاهرا . فقال معاوية لها : ويحك ، ان فى العرب بقية بعد ، ولولا ذلك لجعلت عاليها سافلها . فقالت فاختة : والله ما بقى أحد الا وأنت عليه قادر . فقال لها معاوية : فهل لك فى أن أريك بعض ذلك منهم ؟ قالت : نعم . فأدخلها بيتا وأسبل عليها ستره ثم أمر حاجبه أن يدخل عليه رجلا من أشرف من بالباب ، فأدخل عليه رجلا من قيس يقال له : الحارث . فقال له معاوية : يا حويرث . ايه .

أنت الذى طعنت فى الخلافة وتنقّصت أهلها ، والله لقد هممت أن أجعلك نكالا . فقال : يا معاوية ، انما دعوتنى لهذا ، والله ان ساعدى لشديد، وان رمحى لمديد ، وان سيفى لحديد ، وان جوابى لعتيد ، ولئن لم تأخذ ما أعطيت بشكر لتنزعن عما تكره بصغر . فقال معاوية : أخرجوه عنى ، فأخرج ، فقالت فاختة : ما أجرأ هذا وأقوى قلبه . فقال معاوية : ما ذاك الا دلالا له بطاعة قومه له ، ثم أمر الحاجب فأدخل عليه رجلا من ربيعة ، يقال له : جارية . فقال له معاوية : يا جويرية : أنت الذى بلغنى عنك تجنيب للجند وقلة من الشكر ، فقال : وعلام نشكر ما تعطى الا مداراة ، ولا تحلم الا مصانعة ، فاجهد جهدك ، فان ورائى من ربيعة رُكنا شديدا ، لم تصدأ أدرعهم مذ حلوها ، ولا كلت سيوفهم مذ شحذوها ، فقال : أخرجوه ، ثم أمر معاوية حاجبه فأدخل عليه رجلا من أهل اليمن ، يقال له : عبد الله ، فقال له : ايه يا عبيد السوء : ألحقتك بالأقوام ، وأطلقت لسانك بالكلام ثم يبلغنى عنك ما يبلغنى من سوء الأرجاف ، لقد هممت أن أخرجك وأنت عبرة لأهل الشام . فقال : أيا معاوية ، ألهـذا دعوتنى ثم صغرت اسمى ، ولم تنسبنى الى أبى ، وانما سميت معاوية باسم كلبة عادت الكلاب ، فاربع على ظلعك فذلك خير لك . فقال معاوية لحاجبه : أخرجه . فقالت فاختة : صانع الناس بجهدك وسسهم برفقك وحلمك ، فأخزى الله من لامك .

ومما يروى له من حلمه قوله : ما غضبى على ما لا أملك وأنا قادر عليه ، وما غضبى على ما لا أملك ويدى لا تناله .

ويحكون أن سعيد بن العاص مرض وهو بالشـــام فعاده معاوية ومعه شرحبيل بن السمط ومسلم بن عقبة المرى ويزيد ابن شجرة الرهاوى . فلما وقع نظر سعيد بن العاص على معاوية وثب عن صدر مجلسه اعظاما له . فقال له معاوية : أقسمت عليك أبا عثمان ألا تتحرك فقد ضعفت بالعلة . فسقط سعيد . فتبادر معاوية نحوه حتى حنا عليه وأخذ بيده فأقعــده على فراشه ، وقعد معه وجعل يسائله عن علته ومنامه وغذائه ، ويصف له ما ينبغى أن يتوقاه وأطال القعود معه . فلما خرج معاوية التفت الى شرحبيل بن السمط ويزيد بن شجرة فقال : هل رأيتما خللا فى مال أبى عثمان ؟ فقالا : ما رأينا شيئا ننكره . فقال لمسلم ابن عقبة : ما تقول . قال : رأيته . قال : وما ذاك ؟ قال : رأيت على حشـــمه ومواليه ثيـــابا وسخة ورأيت صحـــن داره غير مكنوس ، ورأيت التجار يخاصمون قهرمانه . قال معاوية لمسلم ابن عقبة : صدقت . كل ذلك قد رأيته ثم وجه معاوية الى سعيد ابن العاص مع مسلم بثلثمائة ألف .

يحكون أن رسولا سبق يبشر سعيد بن العاص بما أرسل معاوية فغضب سعيد وقال للرسول : ان صاحبك ظن أنه أحسن فأساء وتأول فأخطأ . فأما وسخ ثياب الحشم فمن كثرة حركته اتسخ ثوبه ، وأما كنس الدار فليست أخلاقنا أخلاق من جعل داره مرآته وتزينه لبسه ومعروفه عطره ثم لايبالى عن مات هزلا من ذى لحمة أو حرمة . وأما منازعة التجار قهرمانى فمن كثرة حوائجه وبيعه وشرائه لم يجد بدا من أن يكون ظالما أو مظلوما .

وأما المال الذى أمر به فقد قبلناه وأمرنا لصاحبك منه ــ يعنى مسلم بن عقبة ــ بمائة ألف ، ولشرحبيل بن السمط ، بمثلها وليزيد بن شجرة بمثلها .

ووقف عبد الملك بن مروان على قبر معاوية ، فقيل له : لمن القبر ؟ فقال : لرجل كان والله ما علمته ، يسكته الحلم ، وينطقه العلم ، اذا أعطى أغنى ، واذا حارب أفنى ، ثم عجل له الدهر ما أخر لغيره ، أبالله ما يصنعه الزمان ، هذا قبر معاوية .

وأتى معاوية بشاب قد سرق ، فأمر بقطع يده ، فقال :

يدى يا أمير المؤمنين أعيذها
بعفوك أن تلقى مكانا يشينها
ولا خير فى الدنيا وكانت حبيبة
اذا ما شمال فارقتها يمينها

ودنت أمه وهى تبكى ، فقالت : يا أمير المؤمنين واحدى أعف عنه ، عفا الله عنك . فقال : ويحك ، ان هذا حد من حدود الله . فقالت : اجعل تركه يا أمير المؤمنين من ذنوبك التى تستغفر الله منها . فخلّى سبيله وتصدق بمائة ألف درهم .

ويروون عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، أنه قال : كنت عند النبى صلى الله عليه وسلم . فقال : يطلع عليكم من هذا الفج رجل يموت على غير ملتى ، قال : فطلع معاوية ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم ، هو هذا .

ورووا أن النبى صلى الله عليه وسلم دعا لمعاوية فقال : اللهم اهده هديه ، وعلمه الكتاب والحساب ، وقه العذاب .

وتروى عائشة تقول : أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فى منزل أم حبيب فى يومها ، فدق معاوية الباب ، فأذن له فدخل وعلى أذنه قلم . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : ما هذا على أذنك . قال : قلم أعددته لله وللرسول . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : جزاك الله عن نبيك خيرا ، والله ما استكتبتك الا من وحى من السماء .

ويروى الحسن ، قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم : اذا رأيتم معاوية على منبرى فاقتلوه . فتركوا أمره فلم يفلحوا ولم ينجحوا .

ويروون أن عمرو بن العاص قال : أنا للبديهة ، ومعاوية للأناة ، والمغيرة للمعضلات ، وزياد لصغار الأمور وكبارها .

وخطب معاوية مرة فقال : أيها الناس ، والله لثقل الجبال الراسيات أيسر من اتباع أبى بكر وعمر فى سيرتهما ، ولكنى سالك بكم طريقا تقصر عمن تقدمنى ولا يدركني فيها من بعدى .

هذا شىء مما امتلأت به الصحف . أى صحف الكتب التاريخية ، وهو كثير ، واستيعابه تعوزه صفحات أخرى كثيرة . وما فى هذا العرض متسع لأكثر مما أوردنا فلنجتزىء به اذ فيه ما يغنى عن سيرة ذلك الرجل العظيم .

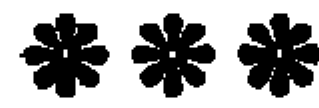
ولكن هذا الرجل العظيم الذى نال منه أصحابه وهم من الصحابة فقرفوه بما يشينه فى دينــه ، ومضى الرواة فى اثرهم ينقلون عن الصحابة أيضا أحاديث بعضها جاء فى ذم هذا الرجل. وخلعه من دينه ، وموته على الكفر ، أو قريبا من الكفر . هذا الرجل الذى لقى هذا من أصحابه من الصحابة يقرفونه بشىء على ألسنتهم ويروون عن النبى صلى الله عليه وسلم شيئا آخر فى تجريحه ، قد لقى من انبرى للدفاع عنه يبرئه مما اتهم به ، ويدفع عنه ما يجرحه ويشينه . من هؤلاء الامام أحمد بن حجر الهيثمى ، فلقد خص معاوية بالدفاع عنــه بكتاب سماه : تطهير الجنان واللسان عن التفوه بثلب سيدنا معاوية بن أبى سفيان .

والكتاب لامام مؤلف كبير ، غير أنا نراه نسى وهو يدافع عن معاوية أن الدفاع اذا لزم جانب الاسراف شــوه اسرافه حقه ، وجاء الدفاع وكأنه غير دفاع ، بل قد يضيف الى الاتهام اتهاما جديدا .

وكتاب ابن حجر هذا على ما فيه من احقاق لبعض الحوادث فيه اسراف كثير ، كاد هذا الاسراف يخرج به عن طابعه الحق ، وكاد هذا الاسراف ينسى القارىء هذا الحق القليل الذى فيه . ويذكر هذا الزيف الكثير الذى امتلأ به . فلا يخرج بشىء عن

معاوية يصلح دفاعا ، بل يخرج بالكثير مما يقفه ضد معــاوية لا له .

وثم رجل آخر من الثقاة المؤلفين هو : أبو بكر بن العربى ، ألف كتابا سماه : « العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة » . عرض فيه جملا كثيرة مما يعدها الناس هناة على الصحابة ، ومنهم معاوية ، فبرأ معاوية ، كما برأ غيره من أشياء عرضها ودافع عنها دفاعا فى قصد لا اسراف فيــه ، ولا غلو ، ولكنه كان حين يبرىء معاوية تبرئة خفيفة لايميل معه كل الميل ، ولكنها تبرئة فيها حق وفيها انصاف .



وأحسبنى بهذا قد عرضت معاوية عرضا جامعا من مولده الى مماته ، لم أترك له شيئا ذا بال يدخل فى تاريخه ، ويفيد منه هذا التاريخ الا ذكرته وعقبت عليه ، لا أدعى أنى جمعت له كل شىء فى هذا الكتاب . فهذا الكتاب صغير لا يتسع لهذا الجمع الجامع . ثم هو صغير بالنسبة لرجل كمعاوية كبير . شغل حقبة تاريخية من أجل الحقب ، ومن أغناها بالحوادث والأخبار ، فلقد كانت حقبة وسطا بين جاهلية طويلة واسلام ممدود ، ثم كانت حقبة تأثرت بالجاهلية وأثرت فى الاسلام ، كما مر بك حديث ذلك .

ومعاوية على الرغم مما أخذ عليه ، كان الرجل الذى وصل

ما بين تلك الحقبتين ، فنقل هذا الخلف الذى كان بين الأمويين والهاشميين وحماه وزكاه وأنشأ به دولة . الأمر الذى حرك نفوس الهاشميين فلم تسكن تلك النفوس حتى نالت هى الأخرى من الأمويين وأزاحت دولتهم وأقامت دولة عباسية .

هذا التاريخ كله أوجده معاوية بما فيه من خير وشر ، فهو ان لم يوجد الدولة الأموية ، فما كان وجود الدولة العباسية على هذه الصورة التى وجدت عليها ممكنا .

وحسبى هذا عن معاوية ، وحسبى هذا من الرأى عن سيرة معاوية ، ولقد أردت أن أكشف عن الأحداث ، وأعلل ما يقع ، قد أصيب وقد أخطىء ، والمتناول للتاريخ يجب ألا يترك التاريخ دون رأى منه يعقب به ، لا يضيره أن يباعد الرأى أو يقارب ، ولكنه مطالب بهذا ان كتب . والا فليمسك قلمه .

والله أسأل لمن ذهب رحمة وغفرانا ، ولنا عونا والهاما ، وللناس من بعدنا سدادا وقواما ، والله المستجاب وهو ولينا .

# «أعلام العرب»

مكتبة الثقافة الحية التي تساهم في اشتراكية الثقافة بقروش زهيدة — تصدر شهرية عن إدارة الثقافة بوزارة الثقافة والإرشاد القومي — للتعريف بنوابغ المفكرين من أعلام العرب . . .

**وتطلب من :**

١ — مكتبة مصر ... ... ... ... ... ... ٣ شارع كامل صدقي
٢ — مكاتب شركة توزيع الأخبار ... ... ... بالقطر المصري
٣ — وكلاء الشركة القومية ... ... ... في جميع البلاد العربية
٤ — مكتبة المثنى ... ... ... ... ... ... ... ... ... ببغداد

دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقي «الفجالة»

# أعلام العرب

الكتاب القادم

# سيّد درويش

بقلم

الدكتور محمود أحمد الحفنى

يصدر فى ٧ يوليو ١٩٦٢

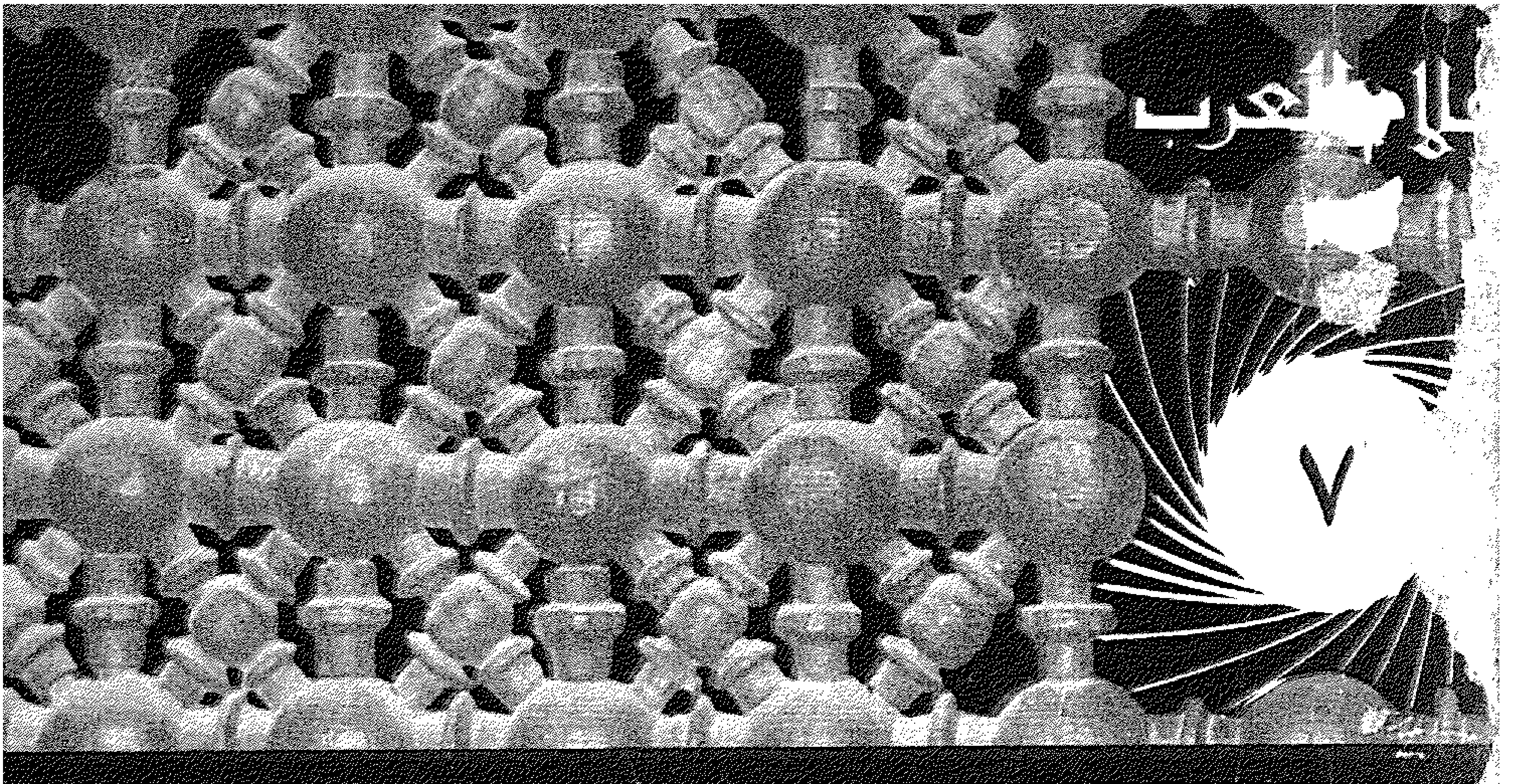
الناشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقى "الفجالة"

الثمن ٥ قروش

دار مصر للطباعة




# سيد درويش

بقلم
الدكتور محمود أحمد الحفني

...ثقافة والإرشاد القومي
...سسة المصرية العامة
...للترجمة والطباعة والنشر

أعلام العرب

# سيد درويش

## حياته وآثار عبقريته

بقلم
الدكتور محمود أحمد الحفني

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الناشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

تليفون ٥٨٩٢٠ — ٧٥١٤٧

# تقدير كريم

ان خير ما نستهل به هـذا الكتاب هو هـذا التقدير العظيم والعطف البالغ الذى نعمت به ذكرى الفنان العبقرى (( سـيد درويش )) وسعدت به روحه المشرقة فى سمـاء التاريخ . ذلك هو الخطاب الكريم ـ الذى ننشره فيما يلى ـ والذى تفضل به رئيس الجمهـورية ورائد العروبة الزعيم :

جمـال عبد النـاصر

اجابة على اقتراح تقـدم به نجـل الفنـان مبديا تنـازله للمشروعات الخيرية عن مبالغ جمعت لتخليد ذكرى والده .

واذا كان الفنان الخالد الأثر قد فاته جانب من التقدير فى حياته ، وشغل الناس بما كانوا فيه من المحن بعد موته فى العهود الماضية الا فى عدد قليل من الذكريات ، فقد كانت الثورة ، وعلى راسها الزعيم المشجع للفنون وحملة لوائها الذين قضوا حياتهم فى خدمتها ، اوفى لتـاريخ الفن واقدر على تكريم رجاله . ومن ثم نال (( سيد درويش )) من عطف الرئيس على أسرته وعلى ذكراه ما يعـد قلادة لتـاريخه ، وتقديراً لفنه وتخليداً لآثاره .

+ ذبحنا = ص١٠٢

+ يوم الاسم (الكاسيم) = ص١٠٩

+ ما مكاسم الملكة = ص١١٥

+ هذا الهلال = ص١١٨

+ مناح السعا (هو وقلت ده يهك) ص١٢١

بسم الله الرحمن الرحيم

رئيس مجلس الوزراء

السيد محمد البحر

تحية طيبة وبعد

فأشكر لك أجزل الشكر اتجاهك الكريم الذى يعبر عن وطنيتك الصادقة ، وايمانك بمستقبل أمتك ، فقد شئت أن يكون تخليد تراث والدك العظيم فريدا فى نوعه ، كما كان والدك فخرا للاجيال فى فنه الرائع .

فباسم الوطن أحيى فيك روحك العظيمة

والسلام عليكم ورحمة الله

القاهرة فى ٢٤/١٢/١٩٥٥ .

رئيس مجلس الوزراء



الفنان فى زيه المعمم ثم فى الزى الجديد

# مقدمة

ئ طليعة ما أعتز به من أعمالى الفنية أن أقدم للتاريخ المعاصر
ُخصية رائد من رواد نهضتنا الحديثة ، هذه النهضة التى تشعبت
آثارها وتعددت فروعها ، فى الكفاح السياسى والنضال الوطنى
والابتكار العلمى والنشـاط العمرانى والاصـلاح الاجتماعى
والتقدم الاقتصادى . ولم يكن بد فى هذه النهضة الشاملة من
الرائد الذى يملأ فراغها فى الجانب الموسيقى ، تستكمل به قوتها
ومعالم تقدمها . وكان الفنان « سيد درويش » هو الذى كتب
له أن تستكمل به تلك النهضة الحديثة ما كانت تصبو اليه من
الدفع الموسيقى الذى يسجل خطواتها ويصور معانيها ويترجم
عن أهدافها ويساير آمالها وأمانيها .

وكأنما أعده القـدر لذلك اعداداً ملحوظاً ، حين يستقبل
صباه فى مهد الحركة الوطنية التى بعثها مصطفى كامل ومحمـد
فريد ومن تأثر بهما من المناضلين . وأصغت أذنه المرهفـة الى
ماكان يردده الشعب آنذاك من مظالم المحتلين وجهاد الوطنيين .
فقد شب وترعرع فى أحضان هذا القلق الشعبى ، المتبرم بما كان
يكتنف بلاد العروبة والشرق من عدوان المستعمرين ومطامعهم
على اختلاف دولهم وأساليب طغيانهم .

ومن الطبيعى أن يكون لكل رائد فى ميدان النضال سلاحه الموهوب وعبقريته التى حبته بها القدرة . واذا كان القلم سلاح الكاتب ، والمدفع سلاح الجندى ، والمنبر ميدان الخطيب ، فقد كانت الموسيقى هى الأداة والسلاح والميدان الذى يجد فيه الرائد « سيد درويش » مكانه الى جانب الرواد فى المواطن الأخرى من هذه النهضة الشاملة .

يقول « كونفوشيوس » الفيلسوف الصينى الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد : « اذا أردت أن تتعرف فى بلد نوع ادارته ومبلغ حظه من المدنية فاسمع موسيقاه » .

وتطبيقا لما تشف عنه هذه الحكمة تقول ان موسيقى « سيد درويش » كانت صورة صادقة لما يجيش فى نفوس الملايين وقتئذ من توثب وطموح الى التخلص من القيود والأغلال التى كانت تكبل البلاد وتتخلف بها فى كل ناحية من نواحيها عن اللحاق بركب الأمم وتقدمها . وكانت موسيقاه استرواحاً للأمل الذى يستشرف اليه الجميع وتخفق به حبات القلوب ، تطلعاً الى مشرق نور الحرية فى وطن لا يخيم عليه ظلام الاستعمار ولاظلم الاحتكار .

لقد نطقت ألحانه بمرير الشكوى من استغلال الأجانب لموارد البلاد وثروتها ، فندد بشركات مياه القاهرة والترام ، وبجميع الأجانب المستغلين الذين كانوا مصدر حرمان لأبناء الوطن بقدر ما كانوا معينا فياضا لثراء أنفسهم وبلادهم . كما عزف بموسيقاه على وتر الغيرة الوطنية والاصلاح الاجتماعى

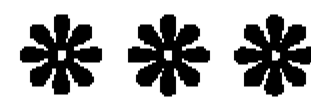
والاقتصادى والدفع العسكرى . ونـدد بأولاد الذوات المتعطلين . وارتفع صوته بشكوى العمال والصناع وما تلقاه طوائفهم على اختلاف أنواعها من عنت وقسوة . وضمّن ذلك كله ألحاناً كانت أصدق مرآة لما تجيش به النفوس وتنطوى عليه أمانى الشعب وآماله .

نشأ الفنان فى بيئة شعبية ، ودرج واستكمل نموه فى بيئات وطبقات شعبية انفعل بها واستوحاها فأوحت اليه بموسيقاه العربية الصميمة التى لا تعرف لكنة ولا تميل انحرافا .

ولم يعرف أضواء القصور ولا الزلفى الى الملوك والأمراء وأصحاب النفوذ . ولم يخضع فى فنه ولا فى شخصيته لرضى عظيم أو غضبه . فبقى وهو ابن الشعب ، ينتج للشعب ويترجم عن مشاعره .

ولقد عودنا الفنانون فى الكثير من الحالات أن يكون نبوغ أحدهم فى ناحية معينة ، وان ألمّ ببقية النواحى الأخرى من فنه ... فهذا متخصص فى الأناشيد والأهازيج الوطنية ، وذاك فى الألحان العاطفية ، وثالث فى المسرحيات ، الى غير ذلك من مختلف ضروب التفوق الفنى . ثم لا تلبث أن يأخذك العجب حين تجتمع هذه كلها لرجل واحد تفرد بالتفوق الكامل فى كل ما وجّه اليه عبقريته ، وهو « سيد درويش » . فهو سيد من لحن الموشح القديم والدور التقليدى والنشيد والأهزوجة الخفيفة والمسرحية الغنائية وما حوته من مختلف الاستعراضات والألوان الشعبية .

لقد أسعفته موهبته فى كل ناحية من نواحى التلحين ، فان اتجه الى الحماسيات خلت موسيقاه ناراً تتأجج ، واذا اتجه صوب العاطفة خلتها تذوب رقة ولينا ، فى غير خضوع ولا توجع ولا تميع ولا تخنث ولا ضعف ، ودون أن تفقد فيها الرجولة قوتها ولا الشخصية اتزانها . واذا عالج الاجتماعيات خلته محدثاً لبقا . واذا رغب فى السخرية خلته مصورا « كاريكاتوريا » ماهرا . ويصعد فى ألحان المسرحيات الجدية الى أعلى قمة النجاح حتى يثيرك ويبكيك . ثم هو فى المسرحيات الهزلية يملأ نفسك بهجة وانشراحا .



لقد حرر الموسيقى العربية من التزام الصيغ القديمة الموروثة والتقيد بانتقالات تقليدية ، يعد أهم ما يعنى به الملحن ويحرص عليه فيها هو القدرة على الانتقال من مقام الى مقام فى «حركة» فنية يطرب لها المستمع ، وان أهدر فى سبيل ذلك المعانى والكلمات. فكان « سيد درويش » هو ذلك الفنان الثائر الذى أدرك أن الموسيقى تصوير وتعبير وليست مجرد تطريب ملىء بالأنات والآهات . وقد جدد فى القديم وابتكر فى الجديد ، فلم يكن الرجعى الجامد ولا الجاحد بموسيقانا القومية .

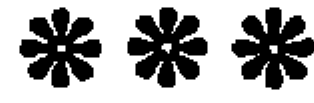
ولما كان صاحب رسالة فقد كان طبيعيا أن يتعرض لما يتعرض له أمثال الرواد من خصومة وتجن ومعارضة . ولكنه ـ وهو المؤمن برسالته القوى بعبقريته الواثق من صواب اتجاهه ـ

سار قدماً الى غايته السامية وهدفه الرفيع غير مبال بصيحات أولئك المتخلفين الجامدين الذين يتعلقون بأذيال كل تقـدمى متوثب لعرقلة خطاه . وما زال يواصل كفاحه حتى أدرك الغاية وبلغ الهدف فى أقصر وقت .

كان « سيد درويش» نابغا عصاميا شق طريقه بين الأشواك واستطاع أن يجتاز المخاطر والعقبات . وأحرز فى الفن غاية لم يبلغها سواه ، دون أن يتخرج من مدرسة محدودة الجدران . بل كانت مدرسته واسعة الأفق بعيدة المدى ، تلك هى مدرسة الحياة والتجـربة . ثم هو فوق ذلك الذكى الموهوب صاحب العبقرية الذى استطاع أن يفيد من جميع ظروف حياته حتى السيىء منها ، وأن يغتنم الفرصة حين تواتيه فيقتبس من كل ضوء يلتقى به فى عالم الفن حتى تم نضجه وكملت له شخصيته الفنية .

على أنه لم يقنع بهذا القسط من الفن وقد سمع أصداءه تتردد على أفواه الشعب فى كل مكان ، ولا بهذا النجاح وقد وفّر له من المـال والشـهرة ما لو تيسر جزء منـه لسـواه لقنع به راضـيا مغـتبطا . ولم يرض بكل هـذا النصـيب بل رغب فى الحصول على المزيد ـ لا من المال ولا من الشهرة ـ ولكن من العلم والفن . فاعتزم الرحلة الى ايطاليا ليتزود من معينها الموسيقى الفياض ، ولتتم له تلك الدراسات المتخصصة

فيكتسب خبرة فنية وقدرة على المقارنة والموازنة . ولكن القدر كان أسبق اليه من هذه الآمال فوافته منيته قبل انجاز رحلته .



من أجل ذلك ، وما سنورده بشيء من التفصيل فى هذا الكتاب كان « سيد درويش » جديرا بأن يخلد اسمه بين « أعلام العرب » وأن يخصص له مؤلف ضمن سلسلة المصنفات التى تتوالى حلقتها عن هؤلاء الأفذاذ النابهين . وانى لأعتز بتقديم هذا المصنف الذى يعد تكريما للموسيقى العربية وللموسيقيين العرب جميعا فى شخصية رائد من روادهم وزعيم من زعماء فنهم .

وقد سبق أن أصدرت مؤلفات عدة عن أعلام الموسيقى ، منفردين ومجتمعين ، فى كل من الشرق والغرب . ولكننى لا أذكر أننى التقيت فى أى مصنف عن هؤلاء الأعلام بمثل تلك المشقة التى عانيتها فى وضع هذا الكتاب .

وفى مقدمة ذلك صعوبة البحث . فان أعلام الموسيقى الغربية الذين خلدهم التاريخ تتكدس المكتبات العامة بالعشرات والمئات من المراجع عنهم فى شتى اللغات ، كما تزخر المتاحف بما تجمع فيها من آثارهم المحفوظة والمدونة ومذكراتهم الخاصة . وهذه كلها مراجع يمكن الاعتداد بها والاعتماد عليها ، وهى وثائق تتيح للباحث مجالا فسيحا وتضع بين يديه ثروة ضخمة من المعلومات الأكيدة تعينه على الاستقراء والاستنتاج .

وتمنحه القدرة على الكتابة والتأليف وهو آمن من العثار ، سائر على قدم ثابتة فى مسالك واضحة خالية من الشك والالتباس .

فاذا ما حاولنا الحصول على مثل هذه المصادر عندما تتصدى للكتابة عن حياة « سيد درويش » وتراثه الفنى فلن نجد المكتبة ولا المتحف ولا الهيئة العلمية التى اهتمت بحصر تلك الأعمال واعدادها اعدادا فنيا منظما يفيد الباحثين والراغبين فى الدراسة والتحليل . لذلك لم يكن بد من جمع شتات كل ما كتب عنه فى فترات متباعدة ، منذ وفاته حتى الآن ، سواء ما كان منها بأقلام الكتاب من أصدقائه أم الأدباء من مقدرى فنه أم ما قيل فى حفلات ذكرياته السنوية التى تقيمها له بعض الهيئات أو محطات الاذاعة . وان لم يكن فى ذلك كله غناء فى تقديم مؤلف ذى قيمة علمية واف بالغرض .

واذن كان لابد من الاستعانة أيضا بالمصادر الحية . أعنى أولئك الذين عاصروا الفنان من زملائه وأصدقائه وتلاميذه ومحبيه . وهنا يتعرض الباحث للكثير والكثير من الزيف فى روايات ما تكاد تتفق حتى تختلف ويعارض بعضها بعضا . وذلك لعدم التزام الدقة وأمانة النقل . « وكل يدعى حبا لليلى ... » .

وليس من اليسير أن يبلغ المرء الحقيقة كاملة عن شخصية معاصرة . وما هو ببعيد ما نسمعه جميعا من أقاصيص ونوادر تسند الى عبده الحامولى ، ثم هى بنفسها ينسبها آخرون الى معاصره محمد عثمان ... وحسبك ما نسمعه كل يوم فى المنتديات

من الطرف التى تعزى الى شخصية عرفت بين الناس بحضور الذهن وسرعة البديهة وحسن الدعابة ــ وربما كانت تلك الشخصية توفيت أو ما تزال على قيد الحياة ــ وليس للراوى فيما ينسبه من هذه الطرائف والأقاصيص « اليها » سوى أن يضفى على مروياته ما يرتفع بمستواها !!! واذن فقد كان لزاما أن تصفى كل هذه الأقوال وتلك الروايات . وليس هذا بالأمر اليسير .

وأحسبنى أسعد حظا من الكثيرين الذين قد يتعرضون للكتابة عن هذا الفنان لأسباب عدة : فى طليعتها طول ممارستى لهذا النوع من الكتابة ، وهوايتى الأولى للموسيقى منذ نشأتى ، وتخصصى فى دراستها والتفرغ لها . فلم أكن بعيدا عن مجالات هذا الفنان . وقد تعرفت اليه فى شبابى قبيل نهاية الحرب العالمية الأولى بحكم تعلقى بالموسيقى وكتابة الزجل والمقطوعات الوطنية واتصالى المستمر بالمسارح والعاملين فيها . وقد أتيحت لى متابعة أنتاجه طوال مدة وجودى فى الخارج لدراسة الموسيقى . وحين عدت الى الوطن بعد غيبة طويلة قاربت الأحد عشر عاما كانت المنية قد عاجلته قبل عودتى بأمد طويل . وكان مما ارتاح له ضميرى أن يتاح لى الاشراف على أول حفل كبير أقيم لذكراه فى سبتمبر سنة ١٩٣١ بمسرح حديقة الأزبكية على مستوى عال من كبار الفنانين المشتغلين بالغناء المسرحى من زملائه وأصدقائه ومريديه . ولأول مرة بعد وفاته بثمانى سنوات ينظم شاعرنا الكبير أحمد شوقى قصيدة فى

رثاء الفقيد ألقيت فى هــذا الحفل ( وقد نشرناها فى غير هذا المكان ) وكان علىّ بحكم تخصصى فى التاريخ الموسيقى أن أتتبع مراحل حياة الفنان وآثاره . فواصلت الكتابة عنه فى جملة مقالات متفرقة طوال السنين التى أصدرت خلالها مجلاتى الثلاثة تباعا وهى : « الموسيقى » و « المجلة الموسيقية » و « الموسيقى والمسرح » .

وبحكم المجال الطبيعى لعملى فى الاشراف على التوجيه الموسيقى كان من الميسور أن أجد بين زملائى والعاملين معى فى هذا الميدان من عاصروا الفنــان واشتركوا معه فى أجوائه الفنية ، ومن بينهم رواة أثق فى نقلهم وصدق رواياتهم .

وكان فى جملة هذه العوامل المساعدة معرفتى بأسرة الفنان ، ولاسيما ولديه : محمدالبحر وحسن درويش ، اللذين ربط بينى وبينهما فن واحد . كما أعتز بأن ثانيهما من تلاميذى المخلصين . وكلاهمــا وفىّ لتراث والده . وكان لهما عون مشــكور فيما قدماه لى أثناء البحث .

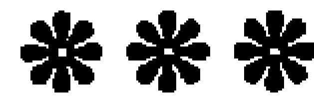
ثم تأتى بعد ذلك كله مشقة جديرة بالاشارة اليها ، تلك هى أن المطلوب هو تقديم مصنف على مستوى الثقافة العامة البعيدة عن التخصص ، حتى يتحقق الهــدف الذى ينشــده القائمون على اصدار تلك السلسلة من أعلام العرب . ويتحتم تبعا لهذا أن نبتعد قدر المستطاع عن التعقيد الفنى والمصطلحات الموسيقية التى هى من شأن القارىء المتخصص . وليست عملية تبسيط الفنون بالأمر الهين . وقد راعيت ذلك جهدى ، اللهم

الا فى القليل النـــادر الذى لا مندوحة عنه . وقد اكتفيت فى « أدواره » العشرة الخالدة بتحليل « ذور » واحــد هو دور « فى شرع مين » من مقام الزنجران تحليلا فنيا فى شىء من التفصيل ليكون نموذجا يحتذيه الراغبون من الموســيقيين فى تحليل بقية تلك الأدوار ، مكتفيا بعد ذلك بتسجيل نصوصها فحسب ، حتى لا يضيق القراء بمادة فنية جافة .

وكذلك خصصت أحد الفصول العشرين التى تضمنها هذا الــكتاب لسرد موجز لأوبريت « راحت عليك » أو « بنت الحــاوى» ، وما اشتملت عليه من ألحان . وذلك على ســبيل التنبيه الى تلك المسرحيات الغنائية التى خلفها الموسيقار ، وهى قرابة عشرين مسرحية لا يعرف منها الجمهور غير ثلاث هى : « العشرة الطيبة » و « شـــهر زاد » و « البروكة » ، وهى المسرحيات التى قامت الفرق التمثيلية بعرضها بعد وفاة الفنان وسجلت الاذاعة المصرية اثنتين منها . ولم يكن فى المقدور أن يتسع هذا الكتاب للحديث عن كل مسرحياته حديث الافاضة ، فكان لزاما أن نكتفى بالاشارة اليها ، مع شىء من التفصيل فى النواحى الفنية التى امتاز الفنان فيها عن سواه ، وأصبح يعد بحق المجدد الأول فى الموسيقى العربية .

وهناك ناحية أرجو ألا يفوتنى التنبيه اليها ، تلك هى أن المؤرخ الأمين لابد أن يعرض الشخصية التى يتصدى للكتابة عنها على حقيقتها ، وألا يحاول اخفـــاء نواحى الضعف فيهـــا بتجسيم مواضع القوة . فليست هذه أمانة التأريخ . لهذا لم

أدخر وسعا فى عرض شخصية الفنان كما هى ، بعيدة عن كل « رتوش » وتزويق ، وفى غير مواربة ولا مجاملة . ذلك لأنى اذا كنت أقدر « سيد درويش » وأحب « سيد درويش » ، فانى أحب التاريخ وأحب الحقيقة أكثر من محبتى وتقديرى له .



وأخيرا أقول اذا كان هذا الكتاب يملأ بعض الفراغ فى التعريف بهذا الفنان فى مستوى العرض الثقافى العام ، فانى آمل أن يتيح المسئولون فرصة أكبر لجمع تراثه وتسجيله تسجيلا منهجيا علميا يحفظ هذا التراث الخالد ، ليكون مادة للدارسين ، ومرجعا للباحثين .

**دكتور محمود احمد الحفنى**

# الفنان امتداد للفنان

تقدم العلامة الدكتور فون هورنبوستل أستاذ علم النفس الموسيقى بجامعة برلين ، فواجه العالم بنظرية علمية لها خطرها وتأثيرها فى الاتجاهات الفكرية فى البحوث الحديثة التى تناولت شتى العلوم والفنون ، أطلق عليها «نظرية التموجات المدنية» . ومؤداها أن المدنيات تنتقل من أمة الى أمة ومن شـعب الى شعب عن طريق تموجات شبيهة بالتموجات الهوائية . بمعنى أن تنتقل الموجة بتأثيرها الى موجة ملاصقة ثم تعود أدراجها ، وهكذا تتوالى انطباعات الموجات الهوائية كل واحدة منها فى التى تليها حتى تتلاشى فى المدى البعيد عند آخر قابلية لتلك التأثيرات .

فاذا التقينا بمدنية تغمر قطاعا من قطاعات المسكونة فليس معنى ذلك أن هـذا القطاع كان مولد تلك المدنيـة ومبعث وجـودها دون تأثير خارجى قلّ أو كثر ، بل هى التقـاط واستفاضة من ينابيع مختلفة قريبة أو بعيـدة قد يتلاشى فيها مركز البداية فى غضون الأزمنة المتعاقبة التى تجرى خلالها تلك التموجات المدنية .

ونرى أنه اذا صحت هذه النظرية ، وهى صحيحة فى الأغلب الأعم ، فانها تنطبق على الأفراد انطباقها على الأمم والجماعات .

بمعنى أن الانسان يخرج الى الدنيا متأثراً بماضى مجتمعه وبيئته ، وتتلاقى فيه تجارب ما تقدمه من العصور بجماعاتها وآحادها ، أدرك ذلك أو لم يدركه . فحملة لواء الفكر من الفلاسفة وأقطاب العلم من الباحثين والأطباء ، ونجوم الفن من الشعراء والموسيقيين كانوا فى بدايتهم صوراً ناقلة لخلاصة المتقدمين عليهم ، ثم أتيح لهم بعد ذلك ان يخلقوا وأن يضيفوا الى التراث القديم ما قدرت عليه مواهبهم من ابتكار وتجديد وانتاج .

وهذا هو « معبد » الرائد الأول للموسيقى العربية فى العصر الأموى يقرر فى صراحة علمية تلتقى معنا فى هذه النظرية حين يتحدث عن مصادر الهامه وينابيع فنه فيذكر « جميلة » التى يقول عنها : « أصل الغناء جميلة وفروعه نحن ولو لم تكن جميلة لم نكن نحن مغنين » .

وبالتالى تتجلى هذه الحقيقة فيما تجدد بعد ذلك ، وفيمن ظهر من أعلام هذا الفن . فما من شك فى أن «ابراهيم الموصلى» وأبنه « اسحق » اللذين رفعا مشعل فن الموسيقى العربية فى العصر العباسى وبلغا به مستوى رفيعا استحق بجدارة أن يطلق عليه «العصر الذهبى» ، أقول ما من شك فى أنهما ومن عاصرهما من أعلام الغناء كانوا ثمرة للفن الأموى الذى سبقهم مع ما أتاحت لهم الظروف من تطور ونماء وتجديد .

ولم يكن « زرياب » نجم الأندلس الأكبر وتلميذ اسحق الموصلى الا عصارة للفن العباسى وما سبقه من العصور العربية. استمد منها العناصر الأساسية لبناء مجد الموسيقى العربية فى

الأندلس بما أوتى من عبقرية لم يقف أثرها عند أصول النغمات والألحان وما استحدثه فى طرائق التعليم ، بل امتد الى الابداع فى المعازف وأوتارها وأدواتها عامة حتى بلغ بها درجة الكمال . ثم تجاوز الاشعاع الى الشعر العربى نفسه باحـداث انقلاب خطير فى الوزن والقافية تحرر فيه الشـعر بتأليف الموشحات والأزجال التى استدعتها ضرورة خلق أوزان تسـاير انطلاق الموسيقى وتحررها .

وعلى ضوء هذه النظرية نلتقى بنجم كتابنا «سيد درويش» فنراه قادما الى دنيا الناس فى تعبئة حاشدة تحمل الكثير من مخلفات ذلك الماضى كله ، فكان وجوده ملتقى التيارات الفنية التى سبقت مولده . فان موجة التطور فى القرن التاسع عشر قد غمرت العالم شرقه وغربه وأخذت الحضارات شكلا جديدا ، وبدأ سيل المخترعات يتدفق ويفاجىء الدنيا كل يوم بجديد ويطالع الحياة كل ساعة بطريف مبتكر . ومضت الشعوب فى تحررها وانطلاقها كالعاصفة تكتسح أمامها العروش والتيجان ، ووثبت الفنون وثبة لم تكن فى الحسبان ، وكانت الموسـيقى تترجم بلغتها عن قوميات الأمم المختلفة وعن طموحها فى أمانيها وآمالها . ولم يكن لهذه الاشعاعات القوية أن يقف انعكاسها أو يتحدد انطلاقها . فقد آن للشرق أيضا أن يستيقظ وأن يأخذ نصيبه من الرقى والحضارة والعمران . والشرق وهو مهد الفنون كان لابد له أمام هذه الثورات التى يتلو بعضها بعضا أن يقوم بعمـلية التجميع والتنسـيق لتراثه الفـنى ، ومن بين ذلك

الموسيقى . وكان لابد له أيضا أن يجدد ويبتكر فى هذه الموسيقى ليعبِّر عن طموحه وآماله ويترجم عن ايمانه بنهضته وحريته . وأخذ الشعب المصرى يبحث عن بناء شخصيته . وأفاق الفن الوطنى من غشيته وأحس روحا قوية تنبعث فيه وتدفعه الى النهوض . وكان دور الطليعة فى الفن لتلك الأسماء اللامعة التى نلتقى فى مقدمتها بأعلام كان لهم الفضل الأكبر فى اثارة الوعى القومى وايقاظ المشاعر نحو الفن المستمد من التراث العربى .

وليس لنا أن نغفل هذه المرحلة حين نريد التحدث عن « سيد درويش » . فلكى نعرفه على حقيقته يجب أن نعرف أعلام هذا الرعيل الأول . فاذا لم يكن هذا السفر على اجماله محل الحديث المفصل عنهم فلا أقل من اشارة عابرة تضع كلا منهم فى مكانه ، لنستطيع على ضوء تاريخهم أن نجد الصلة الفنية والرابطة التى وحَّدت بينه وبينهم فى بداية أمره ، ثم كانت من حوافز الهامه وبواعث انتاجه بعد ذلك .

فمن دعائم القرن الماضى هذا المجهود الفنى الرائع الذى قام به السيد محمد شهاب الدين المتوفى عام ١٨٥٧ حين جمع فى مصنفه « سفينة شهاب » ما يقرب من ثلثمائة وخمسين موشحا منوعة فىمقاماتها وأوزانها العروضية وقوافيها وأساليب التعبير فيها . فكانت خير غذاء لهذه النهضة الفنية الجديدة . ومن هذا التراث الضخم ظلت تؤخذ الأقباس منمعين لاينضب. ومضى كل فنان يحظى بنصيبه من هذه المادة الغزيرة التى

جمعتها هذه « السفينة » فنجا بها تراثنا العربى من الغرق في ظلمات العصور ومجاهل الأيام .

وفى نفس هذا العصر من القرن الماضى ظهر محمد عبد الرحيم المشهور بالمسلوب فكان أول من تفنن فى « الدور » . وكذلك محمد المقدم الذى أظهر من عبده الحامولى نجما جديدا فى عالم الغناء العربى .

وما كاد عبده الحامولى ( ١٨٤٥ ـ ١٩٠١ ) يتخرج فى الفن على أستاذه حتى علت مكانته وطبقت البلاد شهرته ، وأتيح له السفر الى استامبول أكثر من مرة ، كما التقى بالفرق الشرقية التى كانت تفد الى مصر من حين الى حين . فكانت هذه فرصة استغل فيها موهبته ليضيف الى الغناء المصرى ألوانا تضم الى محاسنه ومزاياه ثروة فنية تزيده قدرة ونماء وازدهارا . وله كثير من الأدوار الخالدة .

وكان محمد عثمان ( ١٨٥٥ — ١٩٠٠ ) أشهر أعلام المغنين الذين عاصروا عبده الحامولى ، واليه يرجع الفضل فى تدعيم « الدور » المصرى القديم وتنسيقه فى القالب الذى ارتبطت به التقاليد الفنية لهذا النوع من الغناء سنين طويلة ، حتى كان أحد النواحى التى غزتها عبقرية « سيد درويش » فكانت له فيها براعة ، ثم خلقه وتجديده بعد ذلك على نحو ما سنبينه فيما بعد فى هذا الكتاب .

واذا كانت هذه النواحى قد أثرت فيه فى الجانب التقليدى فى التأليف الخاص « بالتخت » الذى يمثل ألوان الغناء القديم ،

فثمة الجانب الآخر الأخطر فى حياة « سيد درويش » كعبقرى ملهم ، أعنى به الدور المسرحى الغنــائى فى حياته ، ذلك الدور الذى خصه بمميزات جعــلت له تلك المكانة المرموقة ، بل التى خلقت منــه مدرســة يحتذى المؤلفون والفنانون مثالها فيما ينشرون ويعرضون ، متأثرين ـــ رغم التطور المستمر ـــ بذلك الأصل الباعث الواعى « سيد درويش » . هذا الجانب الخطير الذى قصدنا اليه هو مسايرته فى بداية غنائه التمثيلى للشيخ سلامة حجازى .

كان الشيخ سلامة حجازى ( ١٨٥٢ — ١٩١٧ ) من أبرز الشخصيات الموسيقية التى عاشت فى نهاية القرن الماضى وبداية هذا القرن . عاصر طائفة من أعلام الفنانين والمنشدين وأسهم معهم فى تلحين الأدوار والقصائد ، وكان له فى ذلك مأثورات خالدة . ولكنه ترك هؤلاء جميعا وقطع مواصلة السير معهم ، وانفرد بمجال جديد يحمل لواء الغنــاء المسرحى حيث اشترك بادىء الأمر بالعمل فى فرقة اسكندر فرح للتمثيل والغناء عام ١٨٨٩ ، ومضى قدماً فى هذا الســبيل التى أتم فيهــا مراحل تاريخه .

وبعد عشرين عاما ، وبالتحديد فى عام ١٩٠٩ نجد القصة تعاد والزمن يكرر نفسه . فنرى الفتى « سيد درويش » يهبط من خشبة البناء حيث كان يكسب رزقه اليومى كعامل فى طلاء جدران المنازل ليلتحق بفرقة سليم عطا الله الذى اكتشفه حين استمع اليه وهو يشجع عمال البناء على مواصلة الجهد بغنائه

الرخيم ، فألحقه بفرقته ورحل معها الى الشام حيث كان يقوم فيها بأداء تلك الألحان والأغاني التى كان ينشدها الشيخ سلامة حجازى فى مسرحياته الغنـائية كما سنبينه بمزيد من الوضوح فى حينـه .

انما الذى يعنينا الآن هو التنويه بذلك الامتـداد الفنى ، وتشابه البدايات ، وأن اللاحق يبنى على أساس السابق ، ويبدء حيث ينتهى . وبعد عملية الهضم والاستيعاب تسعفه عبقريته بالجديد المبتكر الذى يحدد شخصيته ويبرز مواهبه .

# الفنان صنيع بيئته

لا يأخذنك العجب حين تسمع أغانى « سـيد درويش » فتروعك شعبيتها الأصيلة ، وقوة انتشارها ، وتقبّل الجماهير لها بسرعة فائقة . ذلك أن هـذا الفنان درج فى مهـد اكتنفه الحرمان والحياة القاتمة . فقد شب فى حجر الصبا ليجد نفسـه صورة من الشعب الذى ولد فى وسطه ، وفى أحد الأحياء التى تتمثل فيها الحيـاة الشعبية بمعانيها ولغتهـا ومظاهرها اليومية ومناظرها المتكررة . لقد وجد نفسه منذ نعومة أظفاره يخالط هذا المجتمع ، ويشاطر عماله وصناعه والمكافحين فيـه نصب العيش ومرارة النضال من أجل القوت .

كانت هذه الخصائص الشعبية تتلقـاها روحه وفطرته فى اطمئنان . وكانت هى بدون تعمّل ولا تكلف تتسرب الى أعماق نفسه ، ويستجمعها هو فى وعيه حتى يأتى اليوم الذى تنعكس فيه على مرآة فنه فتخرج الى الدنيا فنا شعبيا سليما من التعقيد ، معبراً أصدق تعبير عن البيئة التى عاش فيها وعاش من أجلها .

لقد كانت حيـاة الأزقة والدروب والمسـالك الضـيقة والضوضاء المختلطة من مجموع أصوات غـير متآلفة ، وذلك الصخب المائج من الباعة الجائلين ومحترفى الصياح والضجيج من مرتادى المقاهى البلدية ، وما يتجاوب من أصداء الأغانى والأهازيج المرددة فى الشوارع والطرقات ، وتلك الحلقات التى

كانت تدور مع شـهور السنة فى الموالد والأضرحة .... كل أولئك أتتج للتاريخ فناناً لو أنه نشأ وترعرع فى جو رافه ناعم غير هذا الجو لما أمكن أن نعثر منه على هذا الكنز الذى يعتز به جيلنا الحاضر .

وقدصادفت نشأته تلك الأحزان والآلام التى جر ّها المستعمر مع أساطيله الى شاطىء الثغر . وبقيت هذه المدينة الأولى أعنى الاسكندرية تتلقى أوائل الضربات وتعانى أشد أنواع المقاومة . فكان أهلها من أكثر الناس حساسية بما تعرضت له مدينتهم من قذائف الأعداء وقسوة السلطة الاستعمارية المقيمة بها .

فى هذه البيئة المدو ّية بالمشاعر الوطنية ، وفى تلك الظروف التى خلقت الأبطال والتى جعلت من الثغر منبراً يرتفع منه نداء الوطن المتطلع الى الحرية ، فتستمع الجماهير فيـه الى خطب مصطفى كامل ورجاله ، تلك الخطب التى كانت تصفق لهـا أمواج البحر ويرددها الشعب الغاضب فى الثغر مع بقية سكان البلاد كلها . ولما يمض وقت طويل على ما كانت تستمع اليه من الأزجال المثيرة والمقطوعات الرهيبة التى كان يصو ّبها الثـائر الاسكندرى عبد الله النديم سهاماً نافذة فى صـدور الأعداء ، وكانت تعبـّر أصدق تعبير عن آلام الوطن وآماله .

**هنالك وبين صرخات الوطنية المتحفزة صنعت البيئة أيضا الفنان « سيد درويش » فأحكمته صنعاً واتقانا ليكون قادراً على تفهم ما يريد اخراجه من ألحان شعبية ووطنية خلدت على الزمن ، وتجلى فيها صدق ارتباطه ببلاده .**

إن الإسكندرية منذ الحملة الفرنسية ، والحملة الانجليزية بعد ذلك ، وما بينهما من حوادث دامية جعلت من أفرادها جمهوراً متنبهاً لما ينال الوطن من عسر ويسر وما يصيب المجتمع من شدة ورخاء . ولا غرابة أن تدخل هذه المعانى فى كيان طفل يتلقى باكورة مولده وروح الحياة مشبعة بكل هذه المشاعر التى يخفق لها قلب كل اسكندرى شاهد بعينيه أو روى عن سلفه كيف كانت أنهار الدماء تجرى بأيدى الغاصبين على تتابع دولهم بما كان يخضب جدران تلك المدينة بالجراح ويحمل سكانها على الهجرة أفواجا الى البلاد المتاخمة حتى القاهرة .

وهذه الحياة الصاخبة بتقاليدها الشعبية ومؤثراتها الوطنية اذا كان هذا الفنان قد اختزنها فى كيانه ليشكّل منها موسيقاه وفنه حين يبلغ سن الانتاج والقدرة ، فانها لم تكن الدافعة أو الخالقة للفرص التى لعبت دورها فى حياته ونقلته من دور الى دور ومن مرحلة الى سواها . وانما كان القدرهو الذى يستغل تلك البيئة ويغرس الموهبة الطيبة فى حقلها الذى يبدو حيناً مجدبا ، وحينا آخر يبدو خصيبا ....

القدر ومصادفاته هما مرجع هذا البناء الضخم فى حياة لم يرتقب لها الا الذبول والجفاف . ولولا عبقرية جبارة وارادة نافذة تخترق الحجب وتبدد ما حولها من عقبات وسط تلك الظلمات الحالكة ، ولولا عصامية خارقة ما استطاع هذا الفنان أن يشق طريقه أولا ، ثم يبرز على أقرانه حتى يتألق نجماً ساطعاً .

كانت الموسيقى فنا لا ينظر الى محترفيـه فى المجتمع نظرة تقدير واحترام . وكان على « سيد درويش » أن يشـق ابها الطريق فى عسر وعناء حتى يبلغ نهاية هذا السلم ، وان أدمت الأشواك جسده وأفنت حياته . لذلك لا نعجب اذا رأينا أن كل مراحل انتقاله فى الحياة كانت يد المصـادفة هى التى تسيّرها وتسبغ عليها ألوان الظروف والمناسبات ...

فالمصادفة وحدها هى التى أتاحت له عند التحاقه بالكتاب فى طفولته أن يلتقى بمعلم عظيم الشغف كبير الميل الى الأناشيد والمقطوعات الغنائية التى كانت ترددها الجمـاعات فى استهلال الحفلات فى ذلك الحين ، والتى كان يهتم بتلقينها لتلاميـذه . واذ ذاك وجدت النبتة الموسيقية للطفل « سـيد درويش » أول القطرات من المنبع الذى يسقيها وينميها .

ثم تأتى المصادفة الثانية حين ينتقل الطفل الى المدرسة فيجد بها نفس المعلم والى جانبـه موظفاً آخر بها مشـغوف كذلك بحفظ تلك الأناشيد وتلقينها للتلاميـذ . فيواليان الطفل معاً بنفس الروح التى تمده بالغذاء المستمر منها . وترتفع معنويته وتسمو روحه حين يجد نفسه على رأس فرقة المدرسـة التى تؤدى هذه الأناشيد .

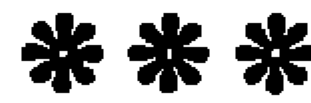
وهذه مصادفة أخرى ، وهو يجوّد القرآن الكريم عند التحاقه بعد ذلك بالمعهد الدينى بالاسكندرية أن يقف وعيـه وإدراكه لمحاكاة الترتيل والانشاد من أولئك الذين كان يترسم فيهم مثله الأعلى من كبار المقرئين والمنشدين والذين كان يتمنى

أن يكون على طرازهم فى مستقبل أيامه . فكان الفتى يقتفى آثار خطاهم ، ويحاكى ترتيلهم وانشادهم ، مقلداً أصواتهم فى أجواء السمر التى يلتقى فيها مع أقرانه .

وقد تكون المصادفة التالية أعجب من كل ما تقدم . وهى حين تدعو الى العجب تبدو كأنها مجهولة السبب . فالانتقال فيها مفاجىء حقاً حيث يصرف وجهه ناحية الغناء العاطفى ، ويندفع فيه فى غير قصد ولا اعتدال ، حتى لتراه فى الأمسيات يتوسط « تختا » فى أحد المقاهى المسفّة والمواطن الحقيرة التى لا تليق بتاريخه فى الماضى ولا بزيه فى الحاضر . وقد أصبح بعد القائه لقصائد كبار المقرئين والمنشدين الذين كان يترسم خطاهم ينزل الى فن المقاهى يردده بين الغانيات وخليعات الرقص فى حشود غير منتظمة من عرابيد السكارى والمخمورين . وكانت الصفة الغالبة على محترفى الغناء فى هذه المجالات أنهم لا يستطيعون – طبق مفاهيمهم – أن يؤدوا مهنة الطرب حتى يكونوا قد أسلموا شهواتهم النهمة الى المسكرات والمخدرات وكل ما يمت الى هذا الجانب الهدام من المكيفات .

وكانت المصادفة كذلك هى التى انتزعته – حين هوى به القدر بعد ذلك الى عامل يقوم بطلاء الجدران – لالحاقه بفرقة سليم عطا الله للتمثيل والغناء حين أعجب بصوته وهو ينشد للعمال ، فاصطحبه مع الفرقة الى أقطار الشام ، التى كتب له أيضا أن يعاود الرحلة اليها فيلتقى فيها ببعض أعلام الموسيقى العربية ويتلقى عنهم أصول هذا الفن والعزف بالعود .

ثم كانت المصادفة الكبرى حين أتاح له القدر ظروف الهجرة الى القاهرة سنة ١٩١٧ ، ووضع القدر فى طريقه أضواء دفعته دفعاً الى مستقبل مرموق تهيأت له فيه ظروف العمل مع أفذاذ الفن من أمثال چورچ أبيض ونجيب الريحانى وعزيز عيد وأمين صدقى وبديع خيرى ، وزملائه من أعلام الموسيقى المسرحية من معاصريه أمثال كامل الخلعى وداود حسنى وابراهيم فوزى .



هذه طائفة من تلك المصادفات التى لعبت أدوارها الخطيرة فى حياة الفنان بين مد وجزر وتعويق وتيسير ، مما سنبينه تفصيلا فى هذا الكتاب .

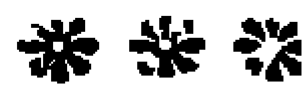
وأحب أن أتجه هنا الى جيلنا الحاضر لأقول له ان المعايير الحالية لا يمكن أن يقاس بها فنان الماضى الذى لم يكن له يد من صدمات لا يتخطاها الا بعبقرية قاهرة واستعداد خارق .

هذا بينما يبدو البون شاسعاً والفرق بعيداً بين ما يلقاه أمثال هذا الفنان العربى الذى تعوقه أهله وبيئته ، وبين مايلقاه نظراؤه وأنداده فى أوربا الذين يدفعون دفعا الى الأمام .

ها هو ذا موتسارت ( Mozart ) الملقب بالطفل المعجز ما كاد والده يلمس فيه استعداده الموسيقى حتى لقنه بنفسه دروساً فى البيانو ، ولما يتجاوز الطفل الثالثة من عمره . ثم أخذ يطوف به حواضر النمسا وألمانيا وايطاليا وفرنسا وانجلترا ؛ يعرض موهبة ولده منمياً ثقافتها الفنية . ولما عجز فى احدى

الرحلات عن مصاحبة ولده الى باريس قامت أمه نيابة عنه بمصاحبة طفلها . وقد لاقى موتسارت فى صغره من تكريم قيصرة النمسا وحفاوة الشعوب الأوربية وتقدير أكاديمياتها الموسيقية ما مهد أمامه طريق النجاح ويسّر له بلوغ الهدف .

وحين بلغ بيتهوفن ــ الملقب بسيد الموسيقيين ــ الخامسة من عمره دفعه أبوه الى دراسة الموسيقى دفعا ، فبدأ يلقنه أول دروس فى العزف بالپيانو ثم ما لبث أن علمه العزف بآلة الڤيولا ( الكمان الأوسط ) . وقد شجعه على ذلك ما وجده فى ولده من حسن الاستعداد وتلألؤ الموهبة . وما أكثر ما لجأ الى ايقاظ الطفل فى جوف الليل فى جفاء وخشونة ليلقنه أستاذه الجديد دروساً فى الپيانو والتدريب عليه حتى الصباح . ثم أرسله حاكم مقاطعة بون مسقط رأسه الى مدينة ڤينا ليتم بها دراسته الموسيقية على أعلام هذا الفن وقتذاك من أمثال هايدن وموتسارت وغيرهما .



واذا لم يكن من حظ « سيد درويش » أن يظفر بمثل هذه المشجعات ، فان ذلك أدعى لمضاعفة تقديره . فقد بلغ ما بلغ من مكانة فنية بجهده الشخصى لا بجهد غيره ، وبموهبته لا بدفع الآخرين .

# الأسرة

## طفولة قلقة

« كوم الدكة » حى شعبى متواضع يتوسط مدينة الثغر ، ويقع على ربوة تجعل أهله فى شبه عزلة عن أحياء الاسكندرية كلها ـ أزقة ضيقة ودروب مظلمة وبيوت عتيقة تشير الى ماكان يعانيه سكانها من كفاح فى سبيل الحياة . وهى الآن على نحو ما كانت عليه قبل قرن من الزمان اذا استثنينا ما تجدد بها من بعض المبانى والعمارات الحديثة .

فى هذا الحى الشعبى القديم ، فى شارع علوة الحكيم ، كان يقوم حانوت صغير يحتوى مصنعاً للنجارة يملكه المعلم « درويش البحر » . وكان يقطن فى مسكن متواضع ، فى شارع سوق كوم الدكة ، لا يبعد عن حانوته كثيرا ، حيث تقيم معه أسرته المؤلفة منه ومن زوجته « ملوك » ـ التى أدت فريضة الحج على اثر وفاته واشتهرت فى الحى بعد ذلك باسم « الحاجة ملوك » ـ وأولادهما فريدة و « سيد » وستوتة وزينب . ويعيش الجميع على دخله الذى كان يفى بالكفاية من العيش . واستطاعت الأسرة على أى حال أن تعتمد على هذا الدخل المحدود قانعة بالحياة فى حدوده .

واعتاد أهل هذا الحى أن يتجمعوا فى المساء بعد فراغهم من العمل اليومى فى مقهى صغير كان المعلم درويش البحر من رواده حيث لا يبعد كثيراً عن مسكنه . وكان أكثر ما يتناولون فى أسمارهم وأحاديثهم شئون السياسة وما انتاب البلاد من شرور الغاصبين المستعمرين وكراهيتهم لهم . وليس فى ذلك ما يدعو الى الغرابة وهم يرون فى كل صباح ومساء « طابية كوم الدكة »[1] وقد صارت قلعة يعسكر فيها جنود الانجليز بعد أن أقصوا عنها الجنود المصريين الذين ناضلوا عنها نضال الأبطال فى الثورة العرابية . وكان مما زاد هؤلاء الناس غيظا وحنقا بصفة خاصة ما يتعرض له حيهم كل يوم من اعتداءات هؤلاء الجنود وشراستهم وهم يعيثون فى أرض هذا الحى فسادا ، مما جعلهم يشعرون قبل غيرهم بوقع هذه الكارثة وأثرها السيىء على البلاد .

وفى مجالات أحاديثهم هذه كانوا يرددون ذكريات الحوادث الأليمة التى كانت تعانيها مدينتهم ، مما اضطر الآمنين من سكانها الى الهجرة منها . وكان من بينهم فى جملة المهاجرين الشيخ سلامة حجازى الذى رحل بأسرته مع من رحلوا من الاسكندرية الى رشيد موطن أبيه وعمومته ، حيث قام هناك بالأذان فى مسجد زغلول .

ولم يكن يفوت سكان هذا الحى أن يرددوا فى ليالى

---

(١) هذه الطابية فى طريق ازالتها الآن

سمرهم هذه ما يصل اليهم من الأنبـاء عن تلك الخطب النارية التى كان يلقيها مصطفى كامل فى القاهرة وفى الاسكندرية ..

فى هذه الظروف السياسية والاجتماعية القاتمة كان مولد « سيد درويش » فى صباح اليوم السابع عشر من مارس عام ١٨٩٢ . وسنرى كيف كانت هذه الحياة القلقة المضطربة تجد صداها فى نشأة هذا الطفل الذى تقاذفته الأمواج دون أن يجد ما يحدد له الطريق أو ييسر له الهدف .

درج الطفـل فى هـذه البيئة المتواضعة الشعبية غـير المستقرة . فلما ناهز الخامسـة من عمره ألحقـه والده بكتاب «حسن حلاوة » وهو غير بعيـد من منزله . وهنـا يبدو أن موهبة الطفل قد واتاها الحظ لأول مرة حين كتب لها أن تجد فى هذا الكتاب من يلقى عليها أول ضياء . فقد كان فيه مدرس يدعى « سامى افندى » له شغف بحفظ الأناشيد ، وقد تعود أن يلقنها لتلاميذه الصغار . وما من شك فى أنه لمس فى تلميذه الصغير « سيد درويش » استعدادا طيبا لتلقى هذا النوع من الأغانى والألحان واستيعابه واجادته ، فقد رآينـاه يؤثره على جميع أقرانه ثم يكل اليه أمر تدريبهم وتلقينهم على الرغم من صغر سنه .

وفى عام ١٨٩٩ كانت الصدمة الأولى للطفل البائس حيث كانت وفاة والده قبل أن يتجاوز السابعة من سنه . فتولت الأم شئون طفلها وقامت على تربيته .

ثم غادر « سيد » كتاب « حسن حلاوة » الى مدرسة فى

حى رأس التين عرفت باسم « شمس المدارس » . وفى هــذه المدرسة تسعده المصادفة مرة ثانية بلقاء « سامى افندى » معلما بها كما كان شأنه فى كتاب « حسن حلاوة » . ويحالفه التوفيق حين يجد ضابط هذه المدرسة « نجيب افندى فهمى » مشغوفا كذلك بتلقين تلاميذه ألوانا من الأناشيد كانت مألوفة فى ذلك الوقت . فيمضى الطفل قدما بهذه المدرسة الى مواصلة ما كان يتلقاه من هذه الأناشيد والمقطوعات الغنائية التى كانت تعرف وقتئذ باسم « السلامات » . وهى مقطوعات كانت توضع فى تحية الحــكام والدعاء لهم والزلفى اليهم . وهى فى الغــالب ركيكة الأسلوب ضعيفة المعنى ، فى قالب من ألحان الموشحات . وكانت مثل هــذه السلامات شائعة تلقن لصــغار التلاميذ ، يفتتحون بها حفلاتهم المدرسية ، كما تستهل بها فرق الانشاد ما يعرض من المسرحيات فى دور التمثيل .

ومن أمثلة هذه المقطوعات أنشودة « يا مليكا بالسجايا الغر ساد » ولحنها من مقــام السيكاه وضربه سماعى ثقيل . ومطلعها :

يا مليــكا بالســجايا الغــر ســاد
بالعــلا والعــدل أرضــيت البلاد
جئتنـــا بالنصر والفتح المبـــين
ووقيت النـــاس شر الظـــالمين
فاغتنم صــفو الليـــالى والزمان
وليــلاق الضــد أنواع الهــوان

ومثل مقطوعة « يا مليكا حاز نصرا فى الملا » ، ولحنها من مقام النهاوند وضرب المصمودى . ومطلعها :

يا مليــــكا حاز نصرا فى المـــــلا
دم بســــعد راقيــا أوج العــلا
واقتبــل من ربنــا العمــر المديد
رافــلا فى حـــلة العيش الرغيــد

ومثل : بلبل السعود الزاهر مطربا غنى
ومثل : حبذا عصر سعيد زانه عبد الحميد
وغيرها كثير ...

واستمر تدريب الطفل « سيد » على عدد كبير من ألحان عصره هذه فوعتها أذناه واستجاب حسه لموسيقاها ووجد فيها صدى لهواية كانت تجيش بها نفسه ، يذكيها ما كان يقوم به من تجويد للقرآن .

وفى عام ١٩٠٥ وقد بلغ الطفل الثالثة عشرة من عمره التحق بالفرقة الأولى بالمعهد الدينى الذى كان قد أنشىء بالاسكندرية وكان مقر فرقته مسجد أبى العباس . ولم يزل يتابع تجويد القرآن . وقد تزيا بزى قراء عصره المعممين .

ثم انتقل الى الفرقة الثانية بالمعهد ، وكان مقرها مسجد الشوربجى الذى ظل يؤذن فيه طوال العام الدراسى .

ولكن تيــار الفن كان جارفا فصرف الفتى بدافع الموهبة المتلهفة عن التفرغ للدراسة . وراح يغذى تلك الرغبة بالانشاد وقراءة المولد فى حفــلات وأفراح وندوات كانت بدايتهــا فى

نفس حى « كوم الدكة » المتعطش الى التسلية والترفيه . ولم يكن ذلك ليصادف مكان الرضى من والدته .

وأدى عدم التفرغ للدراسة الى فصله نهائيا من المعهد فى نهاية عامه الدراسى الثانى .

والآن ترى ماذا يكون اتجاه ذلك الفتى ؟

ان الأمواج لتتقاذفه وهو يسير فى اتجاه فنى على غير هدى . انه حين يستمع الى الشيخ أحمد ندا والشيخ اسماعيل سكر والشيخ حسن الأزهرى وغيرهم من مشاهير القراء والمنشدين يداعبه الأمل فى أن يجد نفسه فى مستقبل أيامه واحدا من هؤلاء .

غير أن الأمور تجرى على غير ما يقدره المرء لنفسه . وقاتل الله الفقر فانه يدفع بالناس الى غير ما يحبون . لقد ضاقت سبل الحياة فى وجه الفتى ، وثقل عليه عبء المعيشة . وضاعف هذا العبء ثقلا أنه كان قد تزوج ولما يتجاوز السادسة عشرة من عمره ، وأصبح لزاما عليه أن يفكر فى شأن والدته وأخواته وزوجته .

واضطرته الحاجة الملحة الى أن يبحث عن مجال آخر للرزق يصيب فيه الكفاف من القوت ، فان ما يحاوله الآن من حين لآخر من احياء ليالى المولد والأفراح لم يكن ليجدى عليه المؤونة الكافية ، سيما وهو فى هذا الباب ناشىء يعوزه التدريب والصوت الحسن الذى يمنحه صفة المطرب الممتاز .

وما زال يتلمس الوسائل حتى التحق بفرقة « كامل

الأصلى » بجهة الناضورى ، وهى فرقة تهريج مرتجلة لم يكتب لها الدوام ، فسرعان ما انحلت ، وعاد الفتى أدراجه الى الحيرة والبحث .

لقد كان كثيرا ما يستمع الى غناء الشيخ على الحارث الذى كان يجمع بين ترتيل القرآن وانشاد المدائح النبوية . وكم حاول تقليده فى أيام طفولته أمام أقرانه من أطفال الحى . ولكن هناك ناحية أخرى من فن الشيخ على الحارث تسترعى نظره وتجتذب التفاته ، تلك هى اجادته أيضـا لغناء القصـائد والموشحات والأدوار القديمة مما كان يؤثر عن عبده الحامولى ومحمد عثمان وابراهيم القبانى وأضرابهم . ثم هو يستمع الى الشيخ سلامة حجازى والىمنافسه الشيخ على فياض وغيرهما من أعلام الغناء فى الاسكندرية فيزداد اعجابا بهذا الفن . وما من ريب فى أن شيئا فى داخل الفتى كان يحمله على الاستجابة لنداء هذا الفن المثالى .

ولعل هذا ما يفسر لنا سر تحول « سـيد درويش » من الاتجاه السابق الى هذه الألوان الجديدة من الغناء . ولكنه هبط بها الى مستوى لم يكن لائقا به كقارىء ومجوّد ومنشد يرتدى زى الحفّاظ . فقد عمـل الفتى فى أحد المقاهى الحقيرة بين المستهترات . وتوسط بزيه ذاك « تختا » يعتقد أفراده أنه لا الهام فى الغنـاء بغير احتساء الخمر وتعـاطى المخدرات ، فأسرفوا فى تناولها . وكان لزاما على الفنان الشاب أن ينتقل من المدائح والمقطوعات الدينية الى أغان كانت شائعة ترددها

بعض مقاهى القاهرة لأمثال « اللاوندية » و «أسما الكمسارية» و « عبـد الحى حلمى » وغيرهم ، وهى أحيانا أغان وطقاطيق مسفة تنفق ومجالات هؤلاء العابثين الملتفين فى صـخب حول أولئك الغانيات فى تلك الأماكن الفاسدة ، وأحيانا قصـائد وموشحات وأدوار فنية قيمة .

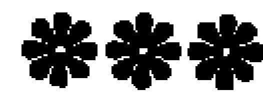
وكان على الفتى أن يكتفى بنصيبه من هبات السكارى والمخمورين التى يقدمونها الى هؤلاء الفنانين آفراد التخت ، وقد لايتجاوز نصيبه هذا منها خمسة قروش فى بعض الليالى ...

وهكذا تتعثر تلك العبقرية منذ نعومة أظفارها ، وتتوالى عليها الكوارث والمفاجآت بما كان يهددها بالقضاء عليهـا فى مهدها ، لولا ما كان لشخصية الفنان من قدرة وتحمل ومواجهة للصعاب وصبر مستمر حتى يأتى اليوم الذى تسجل فيه المقادير حكمها النهائى .

# فشل متصل

## الرحلة الأولى إلى الشام

لم يكن العمل فى هذه المقاهى على زرايته واسفافه لينهض بسد الكفاف ومواجهة ضروريات العيش . فأشـــار عليه أحد أصدقائه أن يكفى نفسه هذه الحياة الواهنة البائسة ، وأغراه بالعمل معه فى المعمار . وكان الفتى قوى الارادة قليل المبالاة لا يستنكف من العمل كيفما كان نوعه ، سيما والحاجة الملحّة تدفعــه الى كسب قوته وقوت أسرته . فقبل عرض الصديق وأحل جلباب العمل محل الجبة والقفطان . وأخذ يزاول مهنته الجديدة عاملا يطلى جدران المنازل . وكان يردد على أسماع زملائه عمال البناء من الأغانى والأهازيج ما يبعث فيهم النشاط ويدفعهم الى مواصلة العمل ومضاعفة الانتاج ، حتى أعفى من عمله اليومى نظير تفرغه للترفيه عن العمال بالغناء . فكان يرسل من هذه الأهازيج ما يخفف عنهم مشـــقة العمل ويسرّى عنهم عناء الاجهاد .



ويتدخل القدر مرة أخرى ليساند تلك الموهبة الفنية التى أغدقها الله على هذا الفتى بسخاء والتى تكاد أن تضـيع بين قسوة الظروف وتصاريف الأيام .

هنا تتاح الفرصة فيجلس الممثل أمين عطا الله فى مقهى يجاور البناء الذى يعمل فيه « سـيد درويش » فيصغى الى أغانيه بأسلوبه وطريقة أدائه . وسرعان ما يقرر مع أخيه سليم عطا الله مدير فرقة التمثيل والغناء ضم هذا الشاب الى الفرقة ليقوم فيها بالتمثيل والغناء .

وقبل الفتى العرض ، وانضم الى الفرقة ورحل معها الى الشام . وكان ذلك فى مطلع عام ١٩٠٩ ، وقد رزق فى أثناء ذهابه وهو فى طريقه فى البحر بابنه « محمد البحر » الذى كان مولده فى أول يناير من تلك السنة .

ولم تكن هذه الرحلة أيضا الا واحدة من حلقات فشله المتصلة . فلم تستغرق غير عشرة شهور ، اضطر بعدها للعودة الى الاسكندرية ، بعد أن التمس من أسرته امداده بنفقـات عودته .

ولئن كان ثمة فائدة أصابها فناننا من تلك الرحلة الفاشلة فهى سماعه موسيقى تلك الأقطار العربية فى تلك البلاد واتصاله بأمثال الشيخ عثمان الموصلى الذى أخذ عنه وعن غيره فى هذه الرحلة ــ وفى الرحلة التالية بعد ذلك ــ الكثير من أصول هذا الفن .

***

واذا صح أن التاريخ يعيد نفسه على حد تعبير البعض ، فاننا لمناسبة انضمام الشيخ سيد درويش الى العمل فى الفرق المسرحية عن طريق المصـادفة حين اسـتمع اليه الممثل أمين

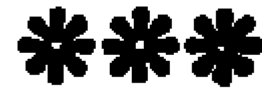
عطا الله ، نذكر أن حادثة مشابهة وقعت قبل ذلك التاريخ بأكثر من ربع قرن ، وفى مدينة الثغر أيضا ، حين هجر الشيخ سلامة حجازى حلقات الانشاد وأغانى التخت ، للعمل فى المسرح . وكان ذلك أيضا عن طريق المصادفة . فقد بدأ فن التمثيل فى عام ١٨٨٠ يظهر فى الاسكندرية على أيدى الفنانين السوريين : أديب اسحق وسليم ومارون النقاش وأنطون الخيـاط . وقد ترسم آثارهم فى القـاهرة القرداحي وسليمان الحـداد وأبو خليل القبانى . وكانت فرقة الخياط تقدم ألوانا بسيطة من المسرحيات فى سرادق بالمنشية فى الاسكندرية . وحدث أن استمع الخياط الى الشيخ سـلامة حجازى يغنى فى احدى الحفـلات فأعجب بحسن أدائه ، وعرض عليه أن يعمل معه فى المسرح . ورفض الشـيخ فى بداية الأمر هـذا العرض واستنكره ، ورأى فى « التشخيص » منكراً لا يليق برجل له مثل نشأته الدينية . ثم اقتنع أخيراً بالفكرة ، وانضم للعمل منشـدا فى تلك الفرق . وكانت بداية العهـد باعتلائه منصة المسرح ظهوره مطرباً بين فصول الرواية وفى نهايتها فى جوقة الخياط بميدان المنشية ثم انتقل الى القاهرة يعمل فى فرقة القرداحي والحداد . ثم أنشأ فرقة جديدة مع اسكندر فرح . ثم اسـتقل بعد ذلك بفرقته الخاصة . وفى عام ١٩٠٦ رحل الى الشام حيث لقى اقبالا منقطع النظير . وقد حدث فى بيروت أن نفدت تذاكر الحفـلة خلال النهار ، وما يزال حشد كبير من الناس يقف أمام المسرح محاولا الحصول على مكان . وعند ذلك مر الشيخ سـلامة حجازى

فاستوقفوه وشكوا اليه الأمر . فأخذ يطيب خاطرهم ويعدهم بحفلة أخرى ، ثم أراد الانصراف ، ولكنهم حاصروه وطلبوا منه أن يغنى شيئا . واعتلى الفنان مقعداً على الافريز (الرصيف) أمام المسرح وغنى للجمهور المحتشد قصيدته المشهورة « ان كنت فى الجيش ادعى صاحب العلم » من مسرحية صلاح الدين الأيوبى .

ولا نريد هنا أن نسوق مقارنة بين الشيخ سلامة حجازى والشيخ سيد درويش فذلك بعيد كل البعد عما نهدف اليه . فأولهما تقوم شهرته فى الأهم على تفرده فى الانشاد وحسن الصوت ، على حين يقوم مجد الثانى على تفرد عبقريته فى التلحين . ثم ان رحلة الشيخ سلامة هذه حدثت وهو فى قمة شهرته ، وقد بلغ من نضج السن وسعة الخبرة ما يضمن له مثل هذا النجاح الرائع ، اذ كان فى الرابعة والخمسين من عمره . بينما كانت رحلة الشيخ سيد الى الشام فى مطلع فجر شبابه ، ولم يكن قد تجاوز السابعة عشرة من عمره ، وهو ، بعد ، فنان مغمور لا شهرة له ولا خبرة .

بل ان نجاح رحلة الشيخ سلامة هذه ربما كانت أحد أسباب فشل رحلة زميله الفنان الصغير حيث لم يكن بين الرحلتين سوى ثلاث سنوات ، وكان مجد الشيخ سلامة فى تلك الرحلة قد بلغ الذروة فى الانشاد المسرحى وفى الصوت الرخيم بما لا يدانيه صوت ، بينما لم يكن لخلفه الفنان الحدث حين غامر

برحلته ، من تلك الشهرة الواسعة ولا من ذلك الصوت الساحر الجذاب ما يدنو به من ذلك المجد أو يكفل له مثل هذا النجاح .



وعاد الفتى من رحلته اليائسة هذه ليستأنف تلك الحياة الماجنة فى المقاهى المسفّة مرة أخرى . وراح يتنقل من مقهى الى آخر حتى بلغ به الحال نهايته فنزل الى الدرك البعيد ليغنى فى أحد البارات .

وقد استنكف زوج شقيقته الكبرى ــ المعلم رفاعى على ــ أن يراه يتردى فى هذه الهوة فأقسم ألا يدخل « سيد » منزله الا اذا اعتزل الغناء اطلاقاً . ونظراً لما يكنه الفتى لشقيقته هذه من حب واعزاز فقد ضحى من أجلها بهوايته وقبل العمل كاتبا بمحل تجارة الأثاث الذى كان يملكه زوج شقيقته .

ولم يستمر فى عمله الجديد أكثر من أربعة أشهر ، فقد أسعفته العناية مرة أخرى ، فأتاحت له الفرصة للقيام برحلته الثانية الى الشام .

# ميلاد عهد جديد

لو استطاع المرء أن يسقط من حياته ما ضـاع عليه من سنوات عمره ، لأمكن لنا أن نقول طبقاً لهذا دون أن يكون فى القول أية دعابة « ان سيد درويش ولد فى العشرين من عمره ». وذلك حين قام برحلته الثانية الى الشام عام ١٩١٢ .

ان صاحب العبقرية الطموح لا تبقى عبقريته على الدوام راكدة ، يقف انتاجها عند لون محدود تلتزمه على مدى الزمن . انما انتـاج العبقرى يكون دائما فى تطـور وتحول بما يعكس حقيقة حياة الفنان فى صورها المتوالية المختلفة .

ولقد درج مؤرخو الموسيقى حين يؤرخون لعلَم من أعلام هذا الفن أن يقسموا حياته الى مراحل مختلفة يتسم انتاج كل مرحلة منها بخصـائص تميزه عن ألوان الانتـاج فى المراحل الأخرى من حياة هذا الفنان . من ذلك مثـلا أنهم يقسمون حياة بيتهوفن الى ثلاث مراحل فنية ، يحددون الانتاج فى كل منها بمميزات خاصة .

ونحن اذا راعينا هذا الأساس العـلمى حين نؤرخ لفناننا المصرى ، وجدنا أن حياة « سـيد درويش » تنقسم فعلا الى مراحل ثلاث . وهذا تقسيم لم نعمد اليه ولم نتكلفه ، وانما هو من صنع الطبيعة ومن واقع حياته .

فهذا الذى قدمناه من البداية حتى الآن يعتبر المرحلة الأولى

من حياته . وهى المرحلة التى وضح لنا طوالها كيف قضى فناننا عشرين عاما من عمره فى قلق لا استقرار معه واضطراب لا أمان فيه ، وبين متناقضات من الفن ومن الحياة ، ومن الأزياء ومن كل ما مرّ به من الحوادث والظروف المختلفة التى لم يترسم فيها خطة ولا حدّ هدفا ، ولا تناوله توجيه سليم يوضح المعالم ويبين الغاية .

ثم تأتى المرحلة الثانية التى نعدّها ميلاداً جديدا للفنان ، تلك التى تبدأ برحلته الثانية الى الشام . وفى هـذه المرة لن نعثر بمولود عاجز ينتظر نماء أسنانه وتكوين عضـلات جسمه فيحبو ويخطو ويستند الى الحيطان ريثما يستقل بخطواته الناشئة . انما نجد مولوداً قد استوى قائما ، واكتمل نماؤه ، وقد فتح فاه ليلتهم الثمـار التى أتاحتها له الأقدار المواتيـة والمصادفة المسعدة ، وأصبح جهازه الهضـمى قادراً على تلقى ما يسمعه واساغته بنفس متطلعة ، ثم الانتاج على أثره انتاجاً يحمل فى معناه مقدرة الفنان وقوته فى الابداع والابتكار .

هذه المرحلة التى بدأت بزيارة الشام الزيارة الثانية والعودة الى الاسكندرية والاقامة بها طوال سنى الحرب العالمية الأولى حتى يرحل منها الى القاهرة . هذهالمرحلة تعتبر مرحلة التحصيل الحقيقى القائم على دراسة علمية فنية سليمة . كما تعد كذلك مرحلة الانتاج لغالبية الأغانى والألحان التى صيغت علىالقوالب التقليدية القديمة من موشحات وأدوار وطقاطيق وغـير ذلك ،

الا أنها مليئة بالتغيير والتلوين والتطوير ، بما سنعود الى الحديث عنه فى حينه .

أما المرحلة الثالثة من حياة هـذا الفنان فتبدأ من وقت انتقاله الى القاهرة واقامته بها منذ عام ١٩١٧ الى نهاية حياته . وهذه المرحلة هى القمة فى بنـاء مجده الفنى حيث ظهر فيهـا الاغداق الفياض من عبقريته فى ناحية الغنـاء المسرحى بصفة خاصـة .

# الرحلة الثانية إلى الشام

آن للقدر أن ينقذ هذا الفنان وأن يعيده الى الجو الموسيقى بعد أن هجره للنزول على ارادة صهره والتحاقه بمحله. وأحسنت الأقدار اليه والينا حين اتجهت به مرة أخرى الى مناهل الفن يوم عاد الى الانضمام لفرقة سليم عطا الله وسافر ضمن أفرادها الى الشام عام ١٩١٢ .

كانت هذه الرحلة على غير ما كانت عليه الرحلة الأولى : رحلة مباركة ناجحة مثمرة حتى لتعتبر ، كما قدمنا ، نهاية عهد وبداية عهد فى حياته . لقد تجددت هناك صلته بالطائفة المختارة من أصدقائه وأساتذته السابقين من أمثال عثمان الموصلى وأشباهه . وأقام معهم سنتين كاملتين يحفظ عنهم ويستمع اليهم والى ما ينشده غيرهم فى تلك البلاد . وهو فى هذا كله يحفظ ويختزن ويستوعب فى حفظه وذاكرته كل ممتع رائع من الغناء المستخلص من مختلف العناصر التى تجمعت هنالك فى ظروف السلطة والحكم العثمانى ، بما أتاح له بعد ذلك أن يتمتع بخبرة واسعة بأسرار الموسيقى الشرقية من عربية وفارسية وتركية . وربما تعدى ذلك الى ألوان شرقية أخرى غير تلك مما استثمره الفنان بعد ذلك فى خدمة الغناء المسرحى وتلوينه .

وفى هذين العامين فحسب استوعب ما كان يجشم غيره خبرة السـنوات الطوال . ثم عاد بعدهما الى الاسـكندرية عارفا بأصول الموسيقى العربية محيطا بموسوعة من الأنغـام والألحان التى استطاع بموهبته أن يحصّل ثروة ضخمة منها . ثم تتم له عملية الهضم فيقدم بعد ذلك من ثمار عبقريته ابداعاً وابتكاراً جديدا يتطور بالفن ، حتى ولو كان فى قالب قديم .

# باكورة الثمار

عاد الفنان من الشـــام ليقيم مرة أخرى بالاسكندرية عام ١٩١٤ . وهو أكثر نضجاً فى فنه وأعمق معرفة ، مما أكسبه الثقة بنفســه والايمان بشخصيته . وكانت وســيلته الأولى لكسب العيش اقامة حفلات الغناء التى كانت فى ذلك الحين وقفا على المقاهى . غير أن تلك المقاهى تختلف درجاتها . فمنها ما سبق وصفه من المقاهى المسفّة المستهترة التى تعتمد على الغانيات من النساء ، وروادها المعروفين . ومن تلك المقاهى ما يرتفع طبقته الى الاعتماد على فنانين يتمتعون بمستوى فنى كبير ، ورواد من ذوى المكانة من عشــاق الفن ومحبى الموســيقى والمشغوفين بالســماع . وعماد كل مقهى من هذا الصــنف الأخير مطربة مشهورة أو مطرب معروف وتخت يتــألف عادة من أربعة أو خمسة . وقد ينضم الى هؤلاء طائفة من الفتيــات يقمن بالقاء بعض الأغانى الخفيفة من الأهازيج والطقاطيق . وفى مقــدمة ما اشتهر من هــذه المقاهى وقتئذ فى القــاهرة « ألف ليلة » و « الا لدرادو » و « نزهة النفوس » . وكان على غرارها فى الاسكندرية مقاهى « شيبان » و « الياس » و « المنصورة » . وذلك فضلا عن المقــاهى المتواضعة التى يلجأ اليهــا صغار الفنانين .

وقد اعتادت المقاهى الكبيرة بمدينة الثغر أن تدعو اليهـا الطبقة الأولى من أعلام الغناء فى القاهرة لاحياء ليال بها ، داخل مبانيها أو فى سرادقات تقام لهذا الغرض وبخاصة فى المواسم والأعياد . ومن أبرز شخصيات القاهرة التى كانت تدعى الى الاسـكندرية وقتئذ من حين لآخر : ابراهيم القبـانى وداود حسنى والسيد الصفتى وعبـد الحى حلمى ، ومن المطربات : اللاوندية وأسما الكمسارية والسيدة السويسية وغيرهن .

وفى تلك الآونة عاد سيد درويش من رحلتـه الثانية من الشام بروح عالية . ولم يكن أمامه من سبيل ليعرض فنه سوى العمل فى هذه المقاهى . ولكنه فى هذه المرة كان يحمل شخصية جديدة ، وقد ارتفع بمسـتواه الأدبى والفنى عن تلك المقاهى الصغيرة الفاسدة وعن البارات التى كان يعمل فيها قبل سفره .

وعمل على استكمال تخته فضم اليه طائفة من الموسيقيين البارزين ، نخص بالذكر منهم : الشيخ على ابراهيم الذى عمل ضابط أيقاع بالفرقة ( رقّاق ) وكان واسع الدراية بالموشحات والأدوار القديمة والمقامات والضروب العربية ، فأفاد منه سيد درويش فائدة كبرى استكمل بها ما حصّله فى رحلتـه . كما انضم الى تخته كذلك « جميل عويس » عازف الكمان . وكان هذا الأخير ملماً بأصول التدوين الموسـيقى ( النوتة ) فلقن الشيخ سيد كثيراً من مبادىء تلك الأصول ، وان لم يبلغ فى ذلك القدرة على الاعتماد على نفسه فى تدوين ألحانه ، فقـد ظل الى آخر أيامه يستعين فيها بمن يقوم له بتدوينها . وكثير من

الألحان التى خلفها الفنان ـ والتى تحت أيدينـا الآن ـ من تدوين جميل عويس .

وقد أكمل الشيخ سيد اجادة العزف بالعود بفضل توجيه « الحاج سالم » حتى أصبح فى مقدوره العزف بتلك الآلة أثناء غنائه على التخت ، يزامله فى ذلك ـ غير من قدمنا ـ محمد عزت ( عود ) وأحمد شبانة ( قانون ) وصديقه القديم محمود مرسى ( منشد ) .

وهكذا أخذ الفنان يشق طريقه الفنى الجديد فى الاسكندرية. وذاعت شهرته ، وتنافست المقـاهى فى اجتذابه فكان يحيى الليالى فيها ، أو فى سرادقات خاصة تقام له .

وبدأت ثمار عبقريته فى الظهور ، وأصبح يقدم الألحان من انتاجه . يقوم بأدائها حينـا أو يكل ذلك الى احدى المطربتين المعروفتين : نفيسة الاسكندرانية ونعيمة المصرية أو غيرهما .

وهنا ظاهرة هامة لابد من الاشارة اليها فى حياة الفنان . ذلك أنه كان لا يؤلف شيئا من الألحان الا لمناسـبة واقعية ، ولذلك جاءت جميع أغانيه معبرة صادقة . بل ان كل لحن من ألحانه يعتبر تاريخا لحادث معين . وكان كثير الانفعال بالحوادث شأن الفنان الصادق . فتراه مثلا فى أوائل الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وقد انفعل بما أثار جميع طبقات الشعب من اعلان الحماية على مصر وتنصيب حسين كامل سـلطانا عليها بعد أن عملت على ابعاد الخديو عباس حلمى ، الذى كان قد سافر قبل الحرب الى الاستانة فحال الانجليز بينه وبين العودة الى البلاد .

وعلى قدر ما كان غضب الشعب المصرى على الانجليز والسلطان حسين كامل الذى قبل العمل فى ظل الحماية ، كان عطفه على عباس حلمى باعتباره رمزاً لاضطهاد المستعمرين .

وهنا يطالع الفنان جمهوره بدور جديد[1] من تأليفه وتلحينه ، يقول :

عواطفك دى أشهر من نار
بس اشمعنى جافيتنى يا قلبك
انت اللطف وليه أحتار
سيد الكل أنا طوع أوامرك
حالى صبح لم يُرض حبيب
لوم الناس زوّدنى لهيب
ما قلت ان الوصل قريب
يا مليكى والأمر لربك

والممعن فى تلك المقطوعة الزجلية يجد أن الحروف الأولى فى بداية شطراته تشكّل من تجمعها معاً « عباس حلمى » . وهكذا يشير فى الغناء بالاسم تلميحا حيث كانت السلطات تحرم ذكره صراحة .

وانك لتلحظ من ذلك ظاهرة هى التى أردنا تأكيدها ، هى أن موهبته الفنية كانت تتعدى التلحين الموسيقى الى تأليف

(1) النص الكامل لهذا الدور منشور مع نصوص بقية الادوار فى غير هذا المكان . .

الزجل والشعر ، فكان ينظمهما معبراً عن الحوادث التى تقع له أو التى ينفعل بها . ولا ريب أن الوقت الذى قضاه بالمعهد الدينى ، واتصاله بالأدباء والكتّاب ورجال الفكر أثناء عمله بالانشاد وفى التمثيل مكّننا له القدرة على التأليف .

ومن الدلائل على المستقبل الذى كان ينتظر الفنان فى مجال التأليف الأدبى كما هو فى المجال الفنى أنه نظم عدداً من الأناشيد الوطنية لها قيمتها وأثرها فى وقت كانت تلك الأناشيد قبله مقصورة فى الغالب على ما يقال فى تمجيد الحكام والزلفى الى السلطان وولاته . ومن ذلك نشيد وطنى استوحاه الفنان من الكلمة الخالدة لمصطفى كامل « بلادى بلادى لك حبى وفؤادى . فقد جارى الوزن والقافية ، وردد على المسامع النشيد التالى من تأليفه وتلحينه [1] :

بلادى بلادى لك حبى وفؤادى

***

مصر يا ست البلادِ أنت غايتى والمرادِ
وعلى كل العبادِ كم لنيلك من أيادى

***

---

(1) هذا النشيد مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٩٢٣ بصوت السنه تودد .
— ومسجل فى نفس الشركة ، اسطوانة رقم ٩٤٢ بصوت محمد بخيت .

مصر يا أرض النعيم　　سدت بالمجد القديم
مقصدى دفع الغريم　　وعلى الله اعتمادى

***

مصر أولادك كرام　　أوفيا يرعوا الزمام
سوف تحظى بالمرام　　باتحادهم واتحادى

***

مصر أنت أغلى درة　　فوق جبين الدهر غرة
يا بلادى عيشى حرة　　واسعدى رغم الأعادى

***

وكما كان يقوم بمحاولات فى نظم الأناشيد والأغانى الجدية فقد كان له كذلك فى المداعبات أغان يميل بها نحو الهجاء والتجريح والسخرية بمن يطيب له أن ينال منه .

ومن ذلك مثلا أنه تعرف الى غانية من غانيات الاسكندرية كانت ضخمة الجسم ، فارعة الطول ، حلوة القوام . فجن بها هياما حتى لحن من أجلها دوره الخالد « يا للى قوامك يعجبنى [1] » .

وهجرته هذه الغانية فى وقت ما ، وتعرفت بصائغ يدعى

---

(١) هذا الدور منشور فى غير هذا المكان .

محمد عباس ، صنع لها خلخالا قدمه هدية اليها . وضاق الفنان بهذا التصرف فراح يثأر لنفسه من خليلته التى لم يدم وفاؤها له ، ومن غريمه الصائغ . فقام باعداد أغنية من تأليفه وتلحينه يصف الصاغة التى يقع فيها حانوت الصائغ فى الرقم السادس من الشارع . وراح يصف الحوانيت الواحد بعد الآخر ، حتى بلغ الحانوت السادس ، وهو متجر غريمه فيقول :

أما بقى ســـاتت دكان ... استنى عنده يابو القمصان
تلقى اللى فيه قاضى النسوان ... عمــر اللى زيه ما ينعتب
بيقولوا مرة عمل خلخـــال ... ينفع ركاب لثلاثة بغــال
ســألت مين لبسته يا عيال ... قالوا « جليلة » أم ركب

***

وذاعت الأغنية وانتشرت فى كل الاسكندرية حتى جاءته « جليلة » باكية مستغفرة .

***

فى هذه الفترة من حياته بدأت ثمار عبقريته فى الظهور فى قالب الألحان القــديمة من موشحــات وأدوار ، ولكنه طورها تطويرا كبيرا . فلم يجعل التطريب هــدفه الأول ، كما كان الشأن فى مثل هذه الألحان التى كانت براعة الملحن لا تظهر الا فى مدى نجاحه بانتقاله فى سير اللحن من مقــام الى مقام فى

« حركة » بارعة يطرب لها المستمعون . انما كان هدف الشيخ سيد أن تعبر الموسيقى باللحن عما يقصد اليه المعنى . فتساير الأنغام ألفاظ الشعر كلمة كلمة وتصور المعنى فى كل ما تؤديه . وقد لحن عددا من هذه المقطوعات من مقامات كانت غير مطروقة كثيرا فى التلحين .

من هذه المقطوعات عدد غير قليل من الموشحات لحنها على الأسلوب القديم وقد خلدت اسمه على الزمن ، نذكر منها [1] :

| | |
|---|---|
| يا ترى بعد البعاد | مقام راست |
| يا صاحب السحر الحلال | « حجازكار |
| يا عذيب المرشف | « راست |
| يا شادى الألحان | « راست |
| يا غصن البان | « حجاز |
| اجمعوا بالقرب شملى | « عجم ونكريز |
| صحت وجداً | « راست |
| للعذارى المائسات | « راست |
| يا حمام الأيك | « نوأثر |
| منيتى عز اصطبارى | « نهاوند |

(١) لقد ضربنا صفحا عن ذكر عدد آخر من الموشحات لم تنل من الشهرة والخلود ما بلغت تلك التى ذكرناها مثل : « ان ميلاد الرسول المصطفى » و « طف يا درى » و « يا بهجة الروح » و « كلما رمت ارتشافا » و « نبه النجمان صاح » و « يا نديمى واتنى بالمدام » وغيرها ...

وله عشرة أدوار تعتبر من أنفس كنوز الموسيقى العربية ، وكذلك دور لم يتم . ونظرا لأهمية ألحان هذه الأدوار من ناحية البناء الفنى فسنعود فى الفصول التالية للحديث عنها وعن اسطواناتها المسجلة . وتلك الأدوار هى :

| | |
|---|---|
| يا للى قوامك يعجبنى | مقام تكريز |
| يا فؤادى ليه بتعشق | « عجم عشيران |
| فى شرع مين | « زنجران |
| الحبيب للهجر مايل | « سازكار |
| عشقت حسنك | « بستهنكار |
| عواطفك | « نوأثر |

وقد سجلت هذه الأدوار الستة بصوته فى اسطوانات شركة ميشيان .

ثم :

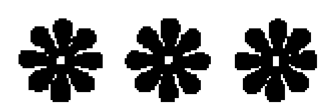
| | |
|---|---|
| ضيعت مستقبل حياتى | مقام قارجغار |
| أنا هويت وانتهيت | « كرد |
| أنا عشقت | « حجازكار |
| يوم تركت الحب | « خزام |

وقد سجلت الأدوار الثلاثة الأولى منها بصوته فى اسطوانات شركة بيضافون .

أما الدور الأخير العاشر وهو « يوم تركت الحب » فقد سجل فى شركة ميشيان بصوت محمد أنور بعد وفاة الفنان .

وأما الدور الذى لم يتم فهو دور « يلزم بقى تهنى الفؤاد» من مقام بياتى .

ويعتبر كل واحد من هذه الأدوار تحفة فنية رائعة . وستظل قدوة ومثالا يحتـذبه ملحنو « التخت » يغترفون من نبعها الفياض . كما ستبقى مقياسا ونموذجا للفن الذى يجمع بين المتانة فى تركيب النغم وبين جمال السبك والتنسيق . وقد اتخذت هذه الأدوار جميعها طريقها الى ما هو جدير بها من الخلود .



وفى هذه الفترة أيضا لم يغفل الفنان انتاج الأغانى الخفيفة فبهر النـاس بطائفة كبيرة منها انتشرت فى سائر البلاد كأنها السحر . وبدأ سيلها ينهمر من الاسكندرية ، وان أتمها فيما بعد فى القاهرة . ونعنى بهذه الأغانى الخفيفة مايسمونه «الطقاطيق» وهى أغان مستقلة غير تلك المقطوعات الأخرى التى اشتهرت من مسرحياته الغنائية والتى سنخصها بالبحث فى فصل آخر من هذا الكتاب .

وقد جاوزت هذه « الطقاطيق » الخمسين أغنية ، نذكر منها :

(١) آه كنت شارينى ما تتقلشى

(٢) يا أها يا أها

(٣) قلبى يعشق للمحاسن
(٤) بطلوا ده واسمعوا ده
(٥) بصّارة برّاجه
(٦) عرفت أخرتها ويّا حبى
(٧) يا لذيذ يا اخضر
(٨) يا ناس أنا مت فى حبى
(٩) يا زهرة الفتنة الزكية
(١٠) تهامونى فى حبك
(١١) يا لون الفل يا حبيبى
(١٢) فلفل اهرى يا مهرى
(١٣) يا بابا ليه ما تدلعنيش
(١٤) يا لابس ع السترة نجمة
(١٥) معلوم يا هانم
(١٦) يا أنا يا انت يا واد يا مأطأط
(١٧) يا حلوة فوقى صح النوم
(١٨) بنچور يا هانم
(١٩) أدينى فكرك
(٢٠) يامحندقة يا ست الستات
(٢١) فى الصاغة الصغيرة
(٢٢) كيكى كيكو
(٢٣) الأستيك فوق صدرك يضوى
(٢٤) بالذمة قولولى

(٢٥) يا بلح زغلول
(٢٦) زرونى كل سنة مرة
(٢٧) حرَّج علىَّ بابا
(٢٨) اطلع من دول
(٢٩) خفيف الروح بيتعاجب
(٣٠) أهو دا اللى صار
(٣١) حلوة البنية يا بطتها
(٣٢) استعجبوا له يا أفندية
(٣٣) سيبولى يا ناس فى حالى
(٣٤) ان كنت شارينى ما تبعنيش
(٣٥) يابو شريط أحمر
(٣٦) مظلومة وياك يا ابن عمى
(٣٧) وأنا مالى هيَّه اللى قالت لى
(٣٨) ما اقعدشى معاك والنبى أبداً
(٣٩) ايه العبارة
(٤٠) أنا على كيفى
(٤١) ما تطلعيش فيها يا هانم
(٤٢) يا ختى عليها وعلى بطتها
(٤٣) يا اسكندرية يا أورباوية
(٤٤) على قد النرجس ما ينوَّر
(٤٥) على ايه كده

وكان ظهور هذه الأغنيات الخفيفة مصدر خير له . فقد تصادف أن رحل جورج أبيض بفرقته التمثيلية الى الاسكندرية عام ١٩١٧ وكان قد ضم اليه حديثا الشيخ حامد مرسى ليقوم بأداء بعض الأغانى فى فرقته . وسمع جورج أبيض أغنية « زرونى كل سنة مرة » يؤديها سيد درويش بصوته فى قهوة « الحميدية » على الميناء الشرقية ، وهو آخر مقهى عمل فيه حينئذ . وبلغ من فرط اعجاب جورج أبيض بتلك الأغنية أن طلب الى الفنان تلقينها لحامد مرسى لتكون ضمن ما يلقيه بين الفصول فى حفلات فرقته . وتم ذلك فعلا فى يوم وليلة . وألقى حامد مرسى هذه الأغنية البديعة فى مسرح الهمبرا بالاسكندرية فى ليلة كانت تقدم الفرقة فيها تمثيلية « لويس الحادى عشر » . وقد بلغ من نجاح هذه الأغنية فى تلك الليلة ، ومبالغة الجمهور فى استقباله لها ما ضاق به صدر جورج أبيض ، اذ أحس بالفن الموسيقى يغزو فنه الدرامى . ولكن جورج أبيض اعتزم فى نفسه أمرا ، فقد عمد الى مقابلة الموسيقار فى اليوم التالى ، وأخذ يغريه بشتى الوسائل على الرحيل الى القاهرة للعمل فيها حيث مجال الموسيقى أرحب وأجدى . وقد وعده أن يعهد اليه فيها بتلحين مسرحياته الغنائية التى اعتزم تقديمها من فرقته الجديدة التي سيكون للموسيقى فيها قسط وافر .

# تجديد في "الدور" القديم

## وتحليل دور في شرع مين

يخضع «الدور» فى تأليفه لقواعد فنية خاصة وقالب معين . وكان أول ظهوره فى مصر فى القرن التاسع عشر . وتطور شيئا فشيئا حتى بلغ الذروة فى أوائل هذا القرن .

كان المذهب والغصن فى بداية عهد الدور من بحر عروضى واحد ولحن واحد وايقاع واحد . ولا يتخلل الغناء أية موسيقى آلية ( لازمات ) . ومن هذا النـــوع القديم كثير من الأدوار مثل « البدر لاح فى سماه » و « صوت الحمام على العود » للشيخ محمد المسلوب .

وفى هذا النوع من الدور القديم كانت تترك للمغنى حرية التصرف فى اللحن ، فيرتجل أثنـــاء الأدوار ما يمكن أن تبلغه مهارته الفنية وقدرته وذوقه . ويستطيع المغنى المجيد أن يعيد الحركة الغنائية الواحدة فى صور شتى وألوان غنائية متنوعة ، وان لم يخرج فيها عن المقام الملحن منه الدور .

وكان الغناء فى هذا الدور القديم مقصـــورا على المغنى ، والتخت محدودا لا يتجاوز عدده أربعة أفراد ، وليس به أحد من المرددين . ومن أعلام من اشتهروا فى تلحين هـــذا النوع القديم من الأدوار : حسين الساعاتى وأحمد الشلشمونى ومحمد

المتقدم ومحمد المسلوب الذى يعتبر زعيم هذه المدرسة القديمة ، وإذ امتد به العمر حتى عاصر المدرسة الحديثة واشترك فى التأليف لها .

ثم تطور الدور بعد أن توافرت للتخت امكانيات فنية جديدة ، واستخدمت فيه آلات لم يعرفها من قبل مثل الكمان ( القيولينة ) ، ودخل كثير من التحسينات على الآلات القديمة كآلة القانون التى كبر حجمها واتسعت منطقة مقاماتها وأصبحت بحيث يستطيع المغنى الاعتماد عليها فى مصاحبته فى مختلف ألوان الغناء ومتابعته فى تصرفه أثناء الأداء ، سواء فى ذلك أكان المغنى مطرباً أم مطربة ، وذلك لاشتمالها على جميع مناطق أصوات الرجال والنساء .

وكانت نتيجة لهذا التطور أن توسع الملحنون فى تأليف الدور فأدخلوا على الغصن تنويعات لحنية يشترك فى أداء بعض حركاتها عدد محدود من المرددين . وأصبح التلحين لا يلتزم السير طوال الدور فى المذهب والغصن على مقام واحد كما كان الحال فى النوع القديم . بل أصبح اللحن ينتقل من مقام الى مقام وفقا لما يقتضيه تركيب النغم ، وبما يجعل التلحين دائم التجدد لدى المستمع . كما دخل الدور ما يسمى « الهنك »[1] وهو أن يتناوب الأداء المغنى والمرددون فى انسجام صوتى وطبقات مختلفة . ومن أمثال هذا التطور الجديد أدوار « العفو

---

(١) الهنك مشتق من اللفظ الفارسى « آهنك » ومعناه التلوين الصوتى .

يا سيد الملاح » و « الورد فى الوجنات » و « أنا لا أسلو حبيبى » للشيخ محمد المسلوب .

وساعد على انتشار الدور فى هذا الأسلوب الجديد من التلحين ظهور طائفة من أعلام المغنين ذوى امكانيات صوتية ممتازة . فقد صادف ذلك التطور ظهور عبده الحامولى ومحمد عثمان فى بداية عهدهما ومحمد الشنتورى ومحمد سالم ويوسف المنيلاوى وغيرهم .

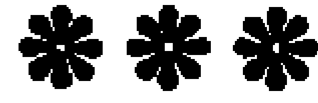
ثم خطا الفن الموسيقى خطوات حثيثة نحو التقدم ، وساعد على ذلك زيادة اتصالات مصر بجيرانها من البلاد الاسلامية وبخاصة تركيا التى كانت وقتئذ مقر الخلافة ومركز الفنون الموسيقية فى الشرق . بل لقد تكررت رحلات طائفة من أفذاذ الموسيقيين المصريين اليها ، كما وفدت الى مصر فرق تركية ممتازة . فتطور الدور مرة أخرى وزادت ثروته فى التلحين من مقامات جديدة لم تكن معروفة من قبل ، مع تعدد الضروب والأوزان . وزاد اللحن ثراءً من ناحية موسيقى الآلات التى أفسح الغناء لها المجال بين كلماته أثناء المذهب والغصن بما يسمى فى الاصطلاح الفنى « لازمة » . وتوسعوا فى الترديد (الهنك) . وبلغ عدد المشتركين فى التخت خمسة عشر عازفا ومرددا . وأصبح أداء الدور فى هذا الثوب الجديد يستغرق أكثر من نصف ساعة ، على حين كان الدور القديم لا يتجاوز أداؤه عشر دقائق أو ربع ساعة .

وكان عبده الحامولى ومحمد عثمـان زعيمى هذا التطور الأخير بعد أن اكتمل نضجهما الفنى ، وبزّا فى انتاجهما جميع معاصريهما . ومن أدوار عبده الحامولى فى هذا النوع : « الله يصون دولة حسنك » و « مليك الحسن » و « متع حيـاتك بالأحباب » و « كنت فين والحب فـين» و « جددى يا نفس حظك » وغيرها ... ومن أدوار محمد عثمان : «حبيت جميل» و « اعشق الخالص لحبك » و « لسان الدمع أفصح من بيانى » و « حظ الحياة » و « كادنى الهوى » و « يا ما انت وحشنى » وغيرها ...

وعلى الرغم من كثرة الألوان التى أصبحت متـوافرة فى تلحين الدور من اختـلاف المقامات وتعـدد الضروب وكثرة الانتقالات اللحنية ، فان المغنى ما زال يتصرف فى الأداء تبعا لغزارة مادته ورسوخ قدمه وامكانياته الصوتية وقدرته على الارتجال . وفى مقـدمة هؤلاء المغنين الأفذاذ عبده الحامولى فقد كان يؤدى أدوار محمد عثمان فيتصرف فيها بما يضفى عليها ثوبا جديدا تبدو معه أمام الناس كأنها من تلحينه ، حتى لقـد التبس الأمر على الكثيرين فى بعض هذه الأدوار أيهما كان هو الملحن لها . على أن تعـاون هاتين العبقريتين الفذتين قد كتب لتلك الأدوار جميعها البقاء والخلود .

وتتابعت بعد ذلك على هذا الأسلوب الجـديد من تلحين الأدوار عبقريات موسيقية خلّفت وراءها فيضـا من الانتاج

وثروة من هذا النوع من التأليف من أمثـال ابراهيم القبانى وداود حسنى ومحمد الخضراوى وأحمد غنيمة .



وجاء « سيد درويش » ليكون قمة هذا التجديد . ذلك أنه لم يجعل همه الأول الانتقال من مقـام الى مقام فى « حركة » فنية يطرب لها المستمع وتدل على مهارة المؤلف والمغنى ، لكنه ساير فى ألحانه معانى الألفاظ وصور فى نغماته مدلول الكلمات كالحائك الماهر يلبس الشعر ما يناسبه تمام المناسبة من الثياب فى كلياته وجزئياته . وهو وان حافظ فى هذه الأدوار على روح « التخت » التقليدية فقد وضع أساس التجديد الذى سارت فيه موسيقى التخت بعد ذلك رويدا رويدا ، حتى بلغت ما هى عليه الآن من سيطرة المونولوج والأغانى الخفيفة والاكثار من الآلات ومن اللزمات الموسيقية التى تتخلل الغناء .

واذ كان فناننا ملحناً عبقريا قبل أن يكون مغنيـا حسن الصوت فقد صاغ أدواره فى قوالب ذات حبكة فنية لا تترك للمؤدى مجـالا للتـلاعب بها والتصرف فيها . ولم يكن يلتزم ما اعتاده الموسيقيون قبـله ، بل نراه اذا لحن دوراً من مقـام الحجازكار مثلا لا يلحن من صميم النغمة الا المذهب ، وقديظهر فيه البياتى على النوا والراست على النوا ، ثم ينتقل فى أغصان الدور بين مختلف المقامات الموسيقية الأخرى ذات الصلة الوثيقة الفنية مع المقام الأساسى ( الحجاز كار ) ثم يعود فى نهاية الدور

الى مقام الحجاز كار كما هو الحال فى دور « أنا عشقت » .

ولنأخذ للتدليل على ذلك مثالا واحداً هو دور « فى شرع مين »[1] . وسنتناول تحليل نغمه فى شىء من التفصيل ليكون نموذجاً يتبعه من أراد من الموسيقيين تحليل بقية أدواره ، وحتى يرى القارىء مدى مهارة هذا الفنان العبقرى .

أما كلمات هذا الدور فهى :

## المذهب

فى شرع مين قاضى الهوى يذل خصمه ويحكمه
هـوّ الطبيب ما لوش دوا وسرّى ازاى أكتمه
وادى النواح بالسر باح
بين العباد أمرى اشتهر

## الدور

الصب من بعدك هلك والثغر له أحسن طبيب
تركت أهلى وملت لك والناس بتعطف ع الغريب
وانت لَك ــ أخلاق ملَك ــ قلبى الشبك
امتى وصالك يا قمر

لحن الفنان هذا الدور من مقام « الزنجران » الذى يطلق

---

(١) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٧٠٢ / ١ ــ ٤ بصوت سيد درويش ، ومسجل أيضا فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٥٨٤ / ١ ــ ٤ بصوت زكى مراد .

عليه البعض اسم مقام « الزنكلاه » . وهذا المقام من المقامات التى كانت فى ذلك العهد قليلة الاستعمال . وأحسب أن الشيخ سيد أراد أن يدلل بتلحينه هذا الدور من مقام « الزنجران » على أنه من المقامات العربية الصميمة ، وليس من المقامات المستوردة أو الدخيلة على موسيقانا العربية .

**تحليل مقام الزنجران :**

يمكن تحليل مقام « الزنجران » تحليلا مبسطا على الوجه الآتى :

هذا المقام عبارة عن جمع متصل يتركب من جنسين متصلين هما :

(ا) جنس الجذع « دو ــ فا » جنس حجاز على درجة الراست .

(ب) جنس الفرع « فا ــ سى بيمول » جنس جهاركاه متصل على درجة الجهاركاه .

ولا سبيل هنا للتعمق فى هذه الناحية التحليلة فليس هذا مجاله . انما أردنا أن نعطى مجرد فكرة عن الجنسين الأساسيين اللذين يتركب منهما مقام الزنجران .

أما التحليل النغمى للانتقالات اللحنية التى طرقها الفنان فى تلحينه لهذا الدور فانه ينهض خير دليل على ما كان للفنان العبقرى من معرفة أكيدة ودراية تامة بالمقامات العربية ، وعلم وثيق بالانتقالات والقفزات الموسيقية ، مع ذوق سليم وتصرف رائع .

**تحليل المذهب :**

١ — استهل المذهب من درجة الجهاركاه التى تعتبر درجة ركوز جنس الفرع من مقام الزنجران متدرجا فى الصعود فى جملة « فى شرع مين » ليظهر جنس حجاز على الكردان . ثم يعود للهبوط الى عربة العجم فى نهاية مقطع « قاضى الهوى » .

٢ — ولكى يرتكز على درجة الحسينى تمهيدا للهبوط ليظهر طابع مقام الزنجران استعمل درجة المحير فى كلمة «يذل» ثم هبط متدرجا الى جنس الجذع « جنس الحجاز » الذى يستقر على درجة الراست فى جملة « خصمه ويحكمه » .

وبذلك استطاع أن يتم اظهار طابع مقام الزنجران بجنسيه فى أول بيت من المذهب :

فى شرع مين قاضى الهوى      يذل خصمه ويحكمه

٣ — ولكى يمهد لتلحين البيت الثانى :

هوَّ الطبيب ما لوش دوا      وسرّى ازاى أكتمه

وهو من جنس الصبا المصور على درجة الحسينى ، أجرى لازمة موسيقية مبتدئا من درجة « الجهاركاه » صعودا الى « الكردان » مع اثبات درجة « الأوج » لكى يتم الحصول على جنس الصبا . ثم جاءت جملة « هو الطبيب ما لوش دوا » من جنس الصبا وارتكز فى نهايتها على « الكردان » . ثم أردفها بلازمة موسيقية من « الصبا » مرتكزة على الكردان .

ثم أورد جملة « وسرى ازاى أكتمه » من مقام « الصبا » المصور على درجة « الحسينى » مبتدئا من جواب « النوا » متدرجا فى الهبوط لدرجة « الحسينى » .

وليس أدل على ما كان يشعر به فناننا العبقرى من ضرورة التعبير بالموسيقى عن الشعور الذى يصــوره المعنى وتحمله الكلمات من أنه عبَّر بنغمة « الصبا » عن الأسى والألم الذى تحمله جملة « وسرى ازاى أكتمه » .

وهكذا كان فى تعبيره الموسيقى مصورا لمعانى الشعر . وها هو ذا ينتقل بلازمة موسيقية من جنس «الحجاز على الكرد» مبتدئا من درجة « الكردان » ومستمرا فى الصعود الى جواب « الجهار كاه » ( الماهوران ) بما يشــبه الصراخ والعويل ليعبر عن جملة « وادى النواح » . ثم يهبط من « الماهوران » بقفزة واحدة بمسافة خامسة تامة الى عربة « العجم » مباشرة بمــا يشعرك بافتضاح السر . فتسمع جملة « بالسر باح » فى جو من طابع « الكرد المرتكز على الحسينى » بما يوحى بأن افشاء السر كان عن غير ارادته . ثم يستعطف بموسيقاه فى جملة « يكفى افتضاح » فيلحنها من جنس «الجهاركاه على درجة الجهاركاه» وهذا يستلزم استعماله درجــة « المحــير » . ويهبط بجنس « الجهاركاه » وهو فرع مقام « الزنجران » ليمهد لاظهار طابعه باستعمال جنس الجذع وهو « الحجاز المرتكز على الراست » فيتم له بذلك اظهاز مقام « الزنجران » كاملا .

وعجيب غاية العجب أن يعود بعد ذلك مباشرة الى درجة

« الكردان » ليقفز منها هابطا بمسافة سادسة كبيرة الى عربة « البوسليك » ومنها الى درجــة « الراست » ليعمل بجنس « الحجــاز على الراست » ممهــدا له بالارتكاز على عــربة « الزيركوله » ثم يسلم قفلة استقرار نغم « الزنجران » بالهبوط الى عربة « عجم العشيران » والرجوع للاستقرار على درجة « الراست » .

ومن العجيب فى هذه الانتقالات اللحنية الصحيحة والقفزات الفنية السليمة أن يتم كل هذا فى غناء جملة « بين العباد أمرى اشتهر » .

**تحليل الدور :**

فاذا انتقلنا لتحليل ما يسمى بالدور يزداد اعجابنا وتقديرنا لهذا الفنان الموهوب . فقد جرى العرف الموســيقى فى تلحين « الأدوار » أن تكون الحــركة الأولى من الدور مطابقــة فى تسلسل أنغامها للحركة الأولى للمذهب . أما هنا فى تلحين الحركة الأولى من الدور فى البيت الأول منه :

الصب من بعــدك هنك     والثغر له أحسن طبيب

هو نفس لحن الحركة الأولى للمذهب . أى أنه استهل لحن الدور من درجة « الجهاركاه » وانتهى بالركوز بجنس « الحجاز على درجة الراست » وهو جنس الجزع لمقام « الزنجران » .

وأخذ فناننا يتلاعب بالأنغام فى غناء هذا البيت متنقلا بين

مختلف النغمات التى تعبر عن المعانى المقصودة من الكلمات . واليك بيان ذلك :

١ — عاد يكرر غناء « الصب من بعدك هلك » فى الحركة الثانية من جنس « الكرد المرتكز على درجـة الحسينى » ثم « والثغر له » ... ويتمهـا بالآهات للهبوط الى « الجهاركاه بجنس الجهاركاه » . ثم يغنى « أحسن طبيب » بالصعود الى « المحير » ومنه الى الهبوط بدرجات مقام « الزنجران » حتى الركوز على أساسه وهى درجة « الراست » .

٢ — وحتى لا يمل المستمع ينقله بغناء جملة « تركت أهلى وملت لك » قافزا الى « الكردان » ليعمل بها جنس « حجاز على الكردان » ، ثم مستمرا فى الصـعود ليرتكز على درجة « المـاهوران » لامسا جواب « الحصـار » فى شكل جنس « نهاوند على جواب الجهاركاه » فى « ملت لك » .

٣ — أما جملة « والناس بتعطف ع الغريب » ففيها من الاستعطاف والحسرة ما حمله على تلحينها من « الصبا المصور على درجة الحسينى » . ثم يدور فى هذه الدائرة وهى « الصبا على الحسينى » معيدا فيها البيت الأول من الدور وهو :

الصب من بعـدك هلك     والثغر له أحسن طبيب

٤ — ثم يعود ليغنى « تركت أهـلى وملت لك والناس بتعطف ع الغريب » من نفس الطابع أى «الصبا على الحسينى» ليشبع عند السامع هذه النغمة .

ثم ينتقل بالمستمع الى مجموعة من الآهات التى رصعت من

مقام « العجم على الجهاركاه » ( ويلاحظ أنها ليست من جنس الجهاركاه ) .

٥ — ثم يعود الى البيت الأول من الدور وهو :

الصب من بعــدك هلك والثغــر له أحسن طبيب

فيغنيه من مقام « العجم المصور على درجة الجهاركاه » أيضا ، منتهيا بالصعود الى جواب هذا المقام المصور أى بالركوز على درجة « الماهوران » .

٦ — ثم يعود الى الآهات والى غناء هذا البيت الأول من الدور هابطا من جواب « الجهاركاه » مستعملا درجات مقام « شوق افزا » المصور على درجة « الجهار كاه » ( وهو من مشتقات الدرجة الأولى لمقام العجم المصور أيضا ) . ثم يهبط الى درجة « الراست » فى شكل « حجاز الزنجران » مرتكزا فى نهاية هذه الحركة بالصعود الى درجة « الجهاركاه » نفسها .

٧ — ثم يريح المستمع بعزف لازمة موسيقية من مقــام « الزنجران » ثم آهات أخرى من نفس المقام ليذكر المستمع به ولا يخرجه عن محيطه .

٨ — ثم يعود مرة أخرى الى غناء جملة « الصب من بعدك هلك » مبتدئا من درجة «المحير» بالهبوط الى درجة «الراست» فى شكل « الزنجران » لتردده المجموعة « المذهبجية » . ثم يغنى غناء منفردا جملة « والثغر له أحسن طبيب » من جنس « الجهاركاه » ، ثم يعيدها بحركة من « الزنجــران » بتلوين

« حجاز الكردان » والنزول الى درجة « الراست » فى درجات مقام « الزنجران » .

٩ — ثم ينتقل الى تلحين جملة « تركت أهلى ومات لك» مبتدئا من درجة « الجهاركاه » الى « الحسينى » ثم صعودا الى « المحير » ليظهر جنس « الراست على الكردان » ثم هابطا الى درجة « الجهاركاه » مظهرا نغمة « الجهاركاه » بلمسه عربة « السنبلة » بدلا من « البزرك » فى « راست الكردان » .

١٠ — ثم يعود الى غناء البيت :

تركت أهلى وملت لك والناس بتعطف ع الغريب

مبتدئا من « النوا » بجنس « الراست على النوا » ومنتهيا بجنس « الراست على الكردان » .

١١ — ثم يدور فى دائرة مقام « الراست على الكردان » ( وهو ما يسمونه مقام كردان ) وذلك فى غناء :

وانت لك ــ أخــلاق ملك ــ قلبى انشبك

١٢ — ويعود مرة أخرى الى جملة « تركت أهلى وملت لك » مبتدئا من « الكردان » وصاعدا الى « الماهوران » ثم الى جواب « النوا » ( السهم ) عند كلمة « أهلى » باظهار جنس « حجاز الكردان » مرتكزا على عربة « الشاهناز » فى « ملت لك » . ثم ينهى الجملة » والناس بتعطف ع الغريب » بجنس « حجاز على الكردان » .

١٣ — ثم يغنى :

وانت لك　　أخلاق ملك　　قلبى انشبك

امتى وصالك يا قمر

من نفس « الحجاز على درجة الكردان » .

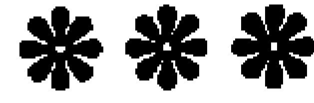
ثم يجعـل من جملة « وانت لك أخلاق ملك ، قلبى آه يا قلبى انشبك » حركة من حـركات جنس « البيـاتى على الكردان » . ويخلص منها بجنس « حجاز على الكردان » عند غناء جملة « امتى وصالك يا قمر » . ثم يردفها بآهات آخرى من « النهاوند على الماهوران » لترددها المجموعة ( المذهبجية ) وهو يتغنى بالجملة من النهاوند أيضا على الماهوران أثناء غناء المجموعة بالآهات ( وهذا تجديد طريف ) .

وتنتهى المجموعة من غناء الآهات بالوقوف على جواب « الجهاركاه » .

**ختام الدور :**

ثم يختتم الدور بكلمة « وانت لك » مبتدئا من «الكردان» بعمل جنس « حجاز على الكردان » ثم يستقر على «الماهوران» ليقفز منه هابطا مباشرة الى « عربة العجم » فى جملة « أخلاق ملك » . ويرتكز على درجة « الحسينى » فى « ملك » . ثم يهبط الى درجة « الجهاركاه » فى قلبى انشبك . ثم يصعد الى « الكردان » فى « آه » الثانيـة . ثم يغنى « امتى وصـالك يا قمر » فى جنس « حجاز مرتكزا على الراست » ليتم بذلك

استقرار مقام « الزنجران » بعد هذه الدورة الرائعة بين مختلف الأجناس والنغمات التى تعبر أصدق تعبير عن كلمات الشعر وتصوير معانيه .



وهكذا الشأن فى كل أدواره العشرة . ولولا ما يحمله هذا البحث من دقائق فنيـــة تستعصى على غير الفنانين من القـــراء لمضينا الى أبعد من ذلك فى تحليل غير هذا الدور .

وتسجيلا لتلك الأدوار سنودع هـــذا الفصل نصوصها جميعا دون عرض للتحليل ، مكتفين من ذلك بما تقدم من تحليل الدور آنف الذكر .

وهذه هى نصوص الأدوار :

دور يا للى قوامك يعجبنى [1]

( حجاز نكريز )

المذهب

| | |
|---|---|
| يا للى قــوامك يعجبنى | ليه بس ترضى لى صدودك |
| يا هــل ترى بتــأدبنى | اكمــن عــزالى شــهودك |
| دا شيء كتير بعدك عنى | والقلب ميــال لوجــودك |

(١) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٤٣٠/١–٤ بصوت سيد درويش .

الدور

أروح لمين أشكى حبيبى والدهــر والعــزال حكام
أحب أشوف فى النوم طيفه ألقــاه يجينى مع الأخصام
والقلب دا راح يعمل ايه حتى العوازل فى الأحلام ؟

## دور يا فؤادى ليه بتعشق[1]

(عجم عشيران)

المذهب

يا فؤادى ليــه بتعشق الحبيب آسى عليّـــــــه
قلبــه ظالم لم بيشــفق أنا صـــابر ع الأسـيّه
خايف أشكى من صدوده يفرحــوا عــزالى فيّه

الدور

يا حبيبى جــد بنظــرة يـكفى تيهــك والدلال
من بعادك داب فؤادى امتى أفــرح بالوصـــال
قلبى حبــك وانت عالم انى مغـــرم بالجمــال

---

(١) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٤٣٢/ ١ ــ ٤ بصوت سيد درويش .

# دور عشقت حسنك [1]

## ( مقام بسته نكار )

### المذهب

عشقت حسنك وانت ليه حرقت قلبى بنار الجوى
صدك وهجرك يصعب عليه وانت داؤه وامتى الدوا
الصبر ضاع يوم الوداع يا رب تجمعنا سوا

### الدور

يا قلب ليه تعشق جميل تحب وصله يبخل عليك
فى حبه شفت المستحيل وهو لم ينظر اليك
يا حلو شوف قلب العليل واصلنى مرة أبوس ايديك

---

(1) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٤٣١/ ١ - ٤ بصوت سيد درويش .

دور ضيعت مستقبل حياتى (1)

( مقام قارجعار )

المذهب

ضيعت مستقبل حياتى فى هواك

وازداد علىّ اللوم وكتر البغدده

حتى العوازل قصدهم دايماً جفاك

وأنا ضعيف ماقدرشى أحمل كل ده

ان كان جفاك يرضى علاك

وانا فى حماك عفو الحبيب

مايكولشى أحسن من كده

الدور

علمتنى يا نور عيــونى الامتثال

واختار دليلى بين تيهك والجوى

---

(1) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٨٢١ / ٥١,٠ — ٥٤ بصوت سيد درويش .

كنت أفتكر حبك يزودني كمال
خيبت ظني والهوى ماجاش سوا
تبقى سبب كل التعب
وتزيد غضب واللي انكتب
فوق الجبين مالوش دوا

دور أنا هويت وانتهيت [1]

(مقام حجاز كار كرد)

المذهب

أنا هويت وانتهيت وليه بقى لوم العزول
يحب انى أقول يا ريت الحب ده عنى يزول
مادمت أنا بهجره ارتضيت خللى بقى اللى يلوم يلوم

الدور

أنا وحبيبى فى الغرام ما فيش كده ولا فى المنام
أحبه حتى فى الخصام وبعده عنى يا ناس حرام
مادمت أنا بهجره ارتضيت منى على الدنيا السلام

(١) هذا الدور مسجل بشركة بيضافون اسطوانة رقم ٨٢٥/٥٧ ـ ٦٠ بصوت سيد درويش .

## دور      أنا عشقت (٢)

### المذهب

أنا عشقت وشفت غيرى كتير عشق
عمـرى ما شفت المر الا فى هواك
وكم صبرت ما كانشى فى يوم تنفق
مع ان قلبى كان أسير يطلب رضاك
خنت الوداد ، من غيرميعاد ، ان كان عناد
بلاش تغير لما تشوفنى مع سواك

### الدور

ياما شربت وكنت أقول صبرك عليـه
يمكن فى يوم يرجع لعقـله ويمتثل
لكن بقى طبعك كده وانا أعمـل ايه
قلبى ما عادشى يرق بعد اللى حصل
غيرك هويت ، وقوام سليت ، حبك ياريت
كان من زمان ولا كانشى حالى لدا وصل
خنت الوداد ، من غير ميعاد ، ان كان عناد
بلاش تغـير لمـا تشوفنى مع سواك

---

(١) هذا الدور مسجل بشركة بيضافون اسطوانة رقم ٨٢١/٥٥ ـ ٥٨ بصوت سيد درويش .

ـ ومسجل أيضـا بشركة بيضافون اسطوانة رقم ٨٣٥ / ٣٢ ـ ٣٥ بصوت منيرة المهدية .

## دور الحبيب للهجر مايل [1]

(مقام راست ساز كار)

### المذهب

الحبيب للهجر مايل    والفؤاد ميال اليه
من جفاه الدمع سايل    ياناس قولوا له أنا أعمل ايه
يفوتنى ويصاحب العوازل    هوه جرى فى الدنيا ايه

### الدور

للجمال أنا قلبى يعشق    يا جميل النظر اليه
الوداد أحسن وأوفق    بس ليه كتر الأسية
العوازل بتكايدنى    تبقى أنت والعزال عليه

---

## دور يوم تركت الحب [2]

(مقام خزام)

### المذهب

يوم تركت الحب كان لى    فى مجال الأنس جانب
ورأيت المجد عاد لى    بعد ما كان عنى غايب
مين يصدق بعد ميلى    انى أقول الهجر واجب

---

(1) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ١/٧٠٠ - ٤ بصوت سيد درويش .

(2) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ١/٦٧٠ - ٤ بصوت محمد أنور .

## الدور

مين حبيبه صـــار عزوله　　غيرى لمــا تبت عنــه
يا أحبــه استعجبوا له　　هو قاضى العشق عمه
مهما طال وده قولوا له　　البعــاد لا بــد منــه

---

دور　عواطفك أشهر من نار [1]

(مقام نو أثر)

المذهب

عواطفك دى أشــهر من نار
بس اشمعنى جافيتنى آه يا قلبك
انت اللطــف وليــه أحتــار
ســيد الكل أنا طــوع أوامرك
حالى صــبح لم يرض حبيب
لــوم النــاس زودنى لهيــب
ما قولتبى ان الوصــل قريب
يا مليــكى والأمــر لربك

---

(1) هذا الدور مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٧٠١/ ١ ـ ٤ بصوت سيد درويش .
ـ ومسجل ايضا فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ١/٥٨٣ ـ ٤ بصوت زكى مراد .

## الدور

خايف أحكى لمين أشكيك　　دبَّربى علشـــان أرضيك
يمكنى دايمــا أواســيك　　والعازل مايكونشي شريك
يخطــر لى دايمــا مَرآك　　من كثرة حــبى لعــلاك
صبحنى هجرك وجفــاك　　رسم الظل يا نعم مليــك

---

## الدور الذى لم يتم

دور　　يلزم بقى تهنى الفؤاد

(مقام بياتى)

## المذهب

يلزم بقى تهنى الفــؤاد　　مادام مافيش شيء يشغله
وتميل اليه بعــد البعاد　　يكفى اللى فاته أهمــله
يكفى بقى النوح والسهاد　　يكفى العــوازل تعــزله
لاالصحبه دايم ولاالوداد　　أحسن يشــوف مستقبله

## الدور

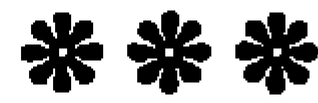
مين ينفعه فى الوقت ده　　غير اللى ايده تملــكه
يستأهل النــار بعد ده　　لو مال لغــيره وملَّكه
يا قــلب فض الحب ده　　واترك عزولك تهلــكه

# الرحلة إلى القاهرة

عام ١٩١٧ عام مشهود فى تاريخ الموسيقى العربية والمسرح الغنائى . شهدت فيه القاهرة مطلع نجم لامع كان مشرقه مدينة الاسكندرية هو الشيخ سيد درويش ، كما شهدت فيه توديع نجم استكمل سطوعه وذيوعه وشهرته وكان مشرقه الاسكندرية كذلك ، وهو الشيخ سلامة حجازى علم الغناء المسرحى وقتذاك والذى وافته المنية فى اليوم الرابع من أكتوبر سنة ١٩١٧ . وكأنما أراد القدر ألا يغرب عن سماء مصر كوكب حتى يمهد الطريق لسطوع كوكب آخر يملأ الدنيا فناً وطربا .

لقد اشتركت عوامل مجتمعة كانت كلها باعثة على ترك سيد درويش مدينته ومسقط رأسه . فى مقدمتها ما سبق أن ألمحنا اليه فى فصل سابق من هذا الكتاب من اقناع چورچ أبيض له بجدوى هذه الهجرة ووعده اياه بأن يعهد اليه أمر تلحين مسرحياته الغنائية لفرقته الجديدة . ولم يكن ذلك الاغراء مقصورا على چورچ أبيض وحده ، بل ان جميع رجال الفن القاهريين كانوا كلما التقوا بالفنان فى الاسكندرية زينوا له الانتقال الى القاهرة والعمل فى جوها الرحيب . وقد سمع مؤلف هذا الكتاب بنفسه أكثر من واحد من هؤلاء يذكر كل منهم فى فخر واعتزاز أن الفضل يرجع اليه فى التأثير على سيد درويش واقناعه بالهجرة الى القاهرة .

كذلك كانت شركات الاسطوانات تشجعه على هذه الهجرة . فقد بدأت تسجيل انتاجه فى الاسكندرية ولاقت تلك التسجيلات رواجا كبيرا حمل أصحاب تلك الشركات على دفعه الى الاقامة بالقاهرة حتى ينفسح أمامها المجال عن قرب لتسجيل ما يقدمه من الانتاج الغزير ، وكان فيما قدمتـــه اليه من وعود عن رفع أجور هذه التسجيلات ما حفزه على قبول مشورتها .



تلك هى البواعث المادية التى دعت سيد درويش للرحيل الى العاصمة . وهناك عوامل نفسية أخرى دفعته الى هجـــرة الاسكندرية ، فى مقـــدمتها رغبته فى التخلص من الجو القاتم الذى كان يحيط به فيها ، ذلك الجو الخانق الذى كان يعيش فيه ، والذى كان له التأثير الأكبر فى صحته ، وكانت علاقتـــه بجليلة التى مر ذكرها ــ وبأمثالها ــ ما تزال قائمة وهى علاقة كانت معوّقة لمجـــده مثيرة لقلقـــه وازعاجه . فأراد أن ينجو بنفسه . ولعل الكلمات الواضحة فى « الدور » الخالد المعروف تعبر فى جلاء عن هذه الحقيقة حيث يقول فى مطلعه :

يوم تركت الحِـب كان لى        فى مجال الأنس جانب
ورجع لى المجـــد تانى        بعد ما كان عنى غايب

ولكن هل كان تفاؤل الفنان صادقا ؟ وهل لقى حقيقـــة فى القاهرة حين وفد اليها الأنس والمجد كما كان يتصور ؟

كلا ! لقد لاحقه البؤس فى أول عهده فى القاهرة . ذلك أن

فنه لم يكن قد سبقه اليها . ولم تكن العاصمة لتعرف عن الفنان الشاب الوافد اليها شيئا . فلم يجد سبيل العيش أمامه ممهدة ولا ميسورة .

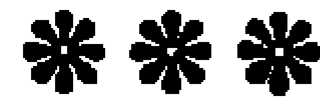
فالى من يلجأ الفنان أمام هـذه الحيرة التى تعـوزه فيها المعونة والتوجيه ؟ أين يجد الطمأنينة لقلبه الشارد فى مدينـة صاخبة بأهوال الحرب ومشاكل الحياة ؟ انه وجد ذلك كله عند رائده ومواطنه ، ومن كان فى الماضى مثله الأعلى : انه الشيخ سلامة حجازى . وكان ذلك قبيل وفاته بقليل .

وهكذا يعتصم الفنان بالفنان فى ساعة الشدة والضيق ، فيجد القلب الرحيم والعطف المرجو . وعند مَن يجد الموسيقىّ شاطىء الأمن فى لجج المحنة ان لم يكن زميله الموسيقى هو الذى يأخذ بيده ويؤمن مخاوفه ! !

قصد سيد درويش الى الشيخ سلامة فى آخر أيامه . وكان الفنان الكبير قد استمع الى الفنـان الشاب قبـل ذلك فى الاسكندرية أكثر من مرة وحاز اعجابه وشجعه على المضى فى طريقه التجديدى . فلما علم بمحنته مدّ له يد العون باقامة حفل خصص ايراده له قدم فيه مسرحية « غانية الأندلس » . وأبت على الشيخ سيد عزة نفسه أن يتناول دخلا عن عمل لم يشترك فيه فصمم على المشاركة بالانشـاد ضمن فرقة المسرح . وقام بالقاء أغانيه بين فصول الرواية ، ولكن الجمهور استقبله بما لم يكن يأمل فيه . ولا شك أن مصدر هذا الفتور الذى قوبل به غناؤه هو ما كان يتمتع به الشيخ سلامة من الصوت الساحر

والمكانة الكبيرة فى قلوب الجماهير ، فكان لذلك أثر فعال فى سقوط فناننا الشاب كمطرب .

وأخذ الشيخ سيد يقيم حفلات بقهوة البوسفور من حين لآخر قصد الحصول على ما يكفيه مؤونة العيش . وقد لاحقته « جليلة » فى احدى تلك الحفلات ، وقد حاول صدها عنه فى حزم وتصميم ولكنه لم يستطع ، واستمرت علاقته بها قائمة الى آخر أيام حياته .



ويدعونا الموقف هنا الى تصوير حالة القاهرة فى هذا الوقت الذى وفد اليها الفنان الشاب .

كانت الحرب العالمية قد أناخت بكلكلها وأحاطت بنكباتها وأزماتها حياة الناس ، وبدلت رخاءهم وأمنهم ضيقا وفزعا . فلم يكن بد من خلق ألوان فيها تعزية وشيء من الترفيه والتسلية . فبدأ المسرح الفكاهى فى الجو وظهرت فيه فرقة عزيز عيد تضم فى طليعة أفرادها نجيب الريحانى الذى سرعان ما استقل بفرقته فى مسرح « الاچپسيانة » ، حيث تخصص فى القاء الغناء المسرحى الممزوج بالفكاهة . ثم افتتح الى جانبه مسرح « كازينو دى پارى » برياسة أمين صدقى ثم على الكسار . وأخذت هذه الفرق تتنافس فيما بينها بما عاد على هذا اللون من الفن بمزيد من النشاط والثروة .

وأمام التشجيع الباهر الذى لقيته هذه الفرق من اقبال

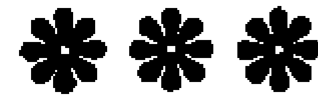
الجمهور لم تجد فرق أخرى بدأ من المحاكاة ، بل لقد كان من أثر ذلك أن فرقة « چورچ أبيض » زعيمة المسرح الدرامى لم تجد بدأ من مزج اتتاجها بالغناء المسرحى .

واستدعى چورچ أبيض الفنان الشاب « سيد درويش » وطلب اليــه تلحين مسرحية « فيروز شاه » نظـير آجر قدره عشرون جنيها .

وقام الفنان بتلحين هذه المسرحية على أسلوب جديد لم يعهده الناس من قبل ، وهو أســلوبه الذى جرى عليه فى كل اتتاجه فى الغناء المسرحى بعد ذلك ، بما يشكّل التطور الحقيقى لهذا الفن ... ذلك أنه درج على أن يقرأ المسرحية كلها قراءة فاحصة . ثم يعيش فى أدوارها ، فتعتمل فى نفسه كل شخصية من شخصياتها ، فيلبس التلحين الخاص بكل منها اللون الذى يلائمها . ثم يعيش مرة أخرى فى مواقف المسرحية ، فيتمثل كل حركة من حركاتها فى المسرح وما ينبغى أن يناسبها فى اللحن ، ثم يعيش مع كلمات الأغنية لفظاً لفظــا ، يرددها ويرددها على ضوء هذه الاعتبارات السابقة حتى يستقيم له اللحن .

أقبل الفنان الشاب على تلحين « فيروز شاه » بهذه الروح الجديدة ، حتى صاغها ألحانا لم يكن للناس سابق عهد بمثلها . ولقد شهد چورچ أبيض ورئيس فرقته الموسيقية وكل من أتيح له الاستماع الى ألحانها ، قبل عرضها ، من عارف الموسيقى ، شهدوا جميعاً بسمو هذا الاتتاج الفنى ، وقدروا لتلك المسرحية نجاحاً باهرا . غير أن الجمهور لم يكن قد استساغ بعــد هذا

اللون الجديد من التلحين ، فسقطت « فيروز شاه » سقوطا ذريعا ، ربما لم تكن الألحان فحسب السبب الوحيد فيه ، انما المهم أنها سقطت .



ونحن بعد علمنا بكل ما صادف عباقرة الموسيقى العالميين من فشل يتلو فشلا حينما يقدمون على انتاج فن جديد لا تستسيغه شعوبهم بادىء الأمر ، لا ندهش حين نرى أولى ثمرات سيد درويش فى تلحينه للمسرح الغنائى تفشل هذا الفشل الأليم .

لقد سقطت « فيديليو » أوبرا بيتهوفن عاهل الموسيقى عند عرضها الأول سقوطا ذريعا لم يصب سمعة بيتهوفن بقدر ما أصاب جهالة جمهوره . وفشلت أوبرات ڤاجنر ( Waguer ) الواحدة بعد الأخرى فشلا مشينا ، ولم يكن ذلك ليحجب نوره أو يمنع التاريخ أن يمنحه لقب «ملك الأوبرات» . وفشلت موسيقى قصص الباليه الثلاث التى أبدعتها عبقرية تشيكوڤسكى (Tschaikowsky) ولم تنجح الا بعد وفاته وأصبحت خالدة على الزمن ، بل وتتقدم سائر قصص الباليه . وفشلت أوبرا كارمن حتى كانت سببا فى موت ملحنها بيزيه ( Bizet ) حسرة وكمدا . وكانت أوبرات سميتانا ( Smetana ) موسيقار تشيكوسلوڤاكيا تسقط الواحدة بعد الأخرى فى حياته لأنه عمد فيها الى خلق فن قومى جديد لبلاده التى لقبته بعد موته

« بالموسيقار الأول » . ويمكن ضرب عشرات الأمثلة على ذلك .

وكذلك تقابل الجماهير حسنات العبقريات بجحود ان أساء الى الفنان فى حياته فانه لا يحجب نوره بعد موته .

واذن فلم يكن بدعاً أن تسقط المسرحية الغنائية الأولى لفناننا الشاب وأن تقابل من الجمهور بهذا الجحود والنكران .

ولكن شمس هذه العبقرية سرعان ما تبدد عن نفسها سحب الانكار والجحود بقوة حرارتها فتسطع باهرة تضىء جميع الأوساط المسرحية بما تقدمه اليها من فيض واغداق .

وهذا الذى حسبناه فشلا فى فيروز شاه لم يكن على وجدان هذا الفنان شيئا جديدا ، فقد تعوده منذ نعومة أظفاره ولاحقه من مكان الى مكان . ولم يكن ذلك كله الا مقوياً لعزيمته وتجمله ، مثبتاً لقدمه . وسنرى بعد ذلك كيف كان هذا الفشل وحده هو الطريق الى النجاح .

# طريق المجد

انه المجد كله بدايته ونهايته ... أعوام قصيرة لو أنها فى حياة رجل عادى ما كانت شيئا مذكورا ، ولكنها كل شىء فى كيان موسيقار عبقرى متفرد ... انها ست سنوات فحسب تلك التى جعلت لسيد درويش هذا التاريخ المجيد ، وكتبت لاسمه الخلود على الزمن . فقد أبدع فيها كل انتاجه الخالد من الغناء المسرحى وكثيراً غيره من الأدوار والمقطوعات .

فهو منذ الآن لن يتعثر بالفشل وصدماته التى عوّقته فى الماضى ، والتى كانت تلاحقه تباعا . وسيتوارى ذلك كله عنه وعن انتـاجه الى الأبد لتحل محـله أضواء باهرة من النجاح المتواصل كلما تقدم به الزمن فى هذه الحلقة الأخيرة من حياته .

تعددت الفرق المشتغلة بالغناء المسرحى ، وبلغ نشاطها ذروته فى سنوات الحرب العالمية الأولى والأعوام التالية لها . وقامت بينها منافسة شديدة . بكل ما فى هذه الكلمة من معنى . وكان من حسن الطالع أن هيأت الأقدار لتلك الفرق نفراً من جبابرة الموسيقيين وعباقرة الملحنين كانت تتخاطفهم أصحاب هذه الفرق والقائمون على ادارتها . وكان من بينهم سيد درويش . وقد بدأ العمل فى هذا الميدان والى جانبه فيه من سـبقوه شهرة وذيوع صيت .

كان أثناء عمله فى تلحين مسرحية « فيروز شـاه » لفرقة جورج أبيض متصـلا بنجيب الريحانى[1] الذى كلفه بتلحين «مقطوعات استعراضية» بلغ من نجاحها أن اتفق معه نهائيا على الالتحاق بفرقته ، ملحناً لها ، بأجر شهرى بلغت قيمتـه مائة وخمسين جنيها . وكان يحصل على مثل هـذا المبلغ من ألحانه لفرق المسارح الأخرى ، وذلك فضلا عن دخله من بيع انتاجه لشركات التسجيل .

أخذ نجم الشيخ سيد يتألق ، بعد أن أثارت ألحانه دهش الناس وأعجابهم . وتسابقت الفرق فى طلب المزيد من ألحانه ، وهو يطالبها كذلك بالمزيد من الأجر ، وأحسب أنه ما كان يدور بخلد أحد من الملحنين فى عصره أن يطالب بأجر مثل الذى طالب به فناننا حين طلب اليـه تلحين مسرحية « شمشـون ودليلة » لفرقة أولاد عكاشة التى كانت تعمل بمسرح حديقة الأزبكية ، فقد طلب ألف جنيه أجراً لذلك ، وكان مبلغـاً خياليا فى ذلك الوقت . ورأى القائمون على شئون تلك الفرقة فداحة هـذا الأجر فعهدوا بتلحين تلك المسرحية الى داود حسنى نظير مبلغ مائة جنيه .

وفى هذا خير شاهد على مدى اعتزازه بفنه ، وعلى مدى ما بلغ من تنافس الفرق فى الحصول على انتاجه .

---

(١) قصـة اتصاله بنجيب الريحانى سيرد تفصيلها فى فصل آخر من هـذا الكتاب .

وقد حفزه نجاحه المتواصل ، وأغراه ما تحققه الفرق الموسيقية الغنائية من أرباح وفيرة على انشاء فرقة خاصة به ، بدأت عملها فى أوائل عام ١٩٢١ ولكنها للأسف لم تعمر طويلا لأسباب سنعود الى ذكرها فى موضع آخر .

ويمكن حصر انتاجه فى الغناء المسرحى فيما يلى :

لفرقة چورچ أبيض : فيروز شاه — الهوارى .

لفرقة الريحانى : ولو — اش — قولوا له — فشر — العشرة الطيبة .

لفرقة الكسار : ولسه — راحت عليك ( أو بنت الحاوى ) — أم أربعة واربعين — البربرى فى الجيش — مرحب — الانتخابات ( وتوفى قبل اتمامها ) .

لفرقة منيرة المهدية : كلها يومين — الفصل الأول ونصف الثانى من أوبريت كليوباترا ومارك أنطوان ( أتمها محمد عبد الوهاب ) .

لفرقة أولاد عكاشة : عبد الرحمن الناصر — الدرة اليتيمة — هدى .

لفرقته الخاصة : شهر زاد — البروكة ( وهما والعشرة الطيبة أعلى ما وصل اليه فنه ) .

***

ويقدر بعض الكتاب من أصـــدقاء الفنان احصاء لانتاجه الموسيقى فى الغناء المسرحى من حيث الكم بمائتى لحن ، على أساس أنه قام بتلحين قرابة عشرين مسرحية غنائيـــة يمكن أن نحتسب فى كل منها عشر مقطوعات فى المتوسط . وهم يبدون اعتزازهم بهذه الوفرة من الانتاج .

وفى رأينا أن هذه الناحية العددية غير ذات موضوع اطلاقا، فالعبرة ليست بالكم على أية حال .

ان « موتسارت » وقد مات فى سن تقـــارب سن الشيخ سيد ، ترك أكثر من ألف مقطوعة ، عدا الكثير من الأوپرات الخالدة . كذلك « شوبرت » الملقب بملك الأغانى وقد انتهت حياته أيضا فى باكورة الشباب ولما يتجاوز الحادية والثلاثين من عمره خلّف فى تراثه عشراً من الســـمفونيات وعددا لا يحصى من المقطوعات الموسـيقية والأغانى ، حتى ان ناشرى هـــذا التراث على تعددهم لم يتفق اثنان منهم على حصره فى احصائية محددة .

ولا نحاول هنا أن نعقد موازنة بين الشيخ سيد وبين أمثال هؤلاء من أعــلام الغرب الذين ماتوا فى مثل ســنه المبكر ، لاختلاف ظروف النشأة والبيئة والتربية . فالمقـــاييس مختلفة ووسائل الرعاية والانتاج متباينة . فنحن اذن نظلم فناننا اذا عقدنا مثل تلك المقارنة .

بل انى أتجاوز ذلك الى القول بأن من شباب ملحنينا فى الوقت الحـــاضر من يقوم بامداد الاذاعة والتليڤزيون ومختلفه

الأفلام بالعشرات والعشرات من الأغانى فى الشهر الواحـــد . ومع ذلك فليس لنا أن نمجد هذا الانتاج أو نحفل به من ناحية الكم .

بل ان من معاصرى الشيخ سيد من تركوا انتاجا لا يقل عن انتاجه من حيث الكم ، وقاموا أيضا بتقديم ثمار ألحانهم لمختلف تلك الفرق .

ونكتفى هنا بذكر ما قدمه كل من معاصريه الاثنين : داود حسنى وكامل الخلعى من انتاج ممـــاثل فى تلك الفترة ، حتى يتبين ما نهدف اليه من القول : ان القيمة العددية ليست ذات شأن فى تقدير موهبة الفنان .

ويمكن تلخيص أهم أعمال هذين العلمين فيما يلى :

**داود حسنى ( ١٨٧١ ــ ١٩٣٧ ) :**

ــ صنف أدوارا رائعة وعـــددا وفيرا من الأغانى الخفيفة ذاعت وشاعت على أفواه الشعب .

ــ وله من المسرحيات الغنائية :

لفرقة الريحانى : الليالى الملاح ــ الشـــاطر حسن ــ أيام العز ــ البرنسيس ــ الفلوس ــ نجمـــة الصـــبح ــ لو كنت ملكا .

لفرقة الكسار : زباين جهنم ــ أنا عارف وانت عارف .

لفرقة منيرة المهدية : الغندورة ــ قمر الزمان ــ كليوبترا

لفرقة أولاد عكاشـــة : صـــباح ــ الدموع ــ معـــروف

الاسكاف ــ زبيدة ــ ناهد شاه ــ أميرة الأندلس ــ شمشون ودليلة ــ هدى ( غير تلحين سيد درويش ) .

لفرقة چورچ أبيض : سفينة نوح .

**كامل الخلعى ( ١٨٨١ ــ ١٩٣٨ ) :**

ــ له نحو مائة موشحة ، وكثير من المسرحيات الغنائية أهمها :

لفرقة الكسار : كان زمان ــ التلغراف .

لفرقة منيرة المهدية : كارمن ــ تاييس ــ روزينا ــ ادنا ( أو اكسير الحب ) ــ كارمنينا ــ التالتة تابتة .

لفرقة أولاد عكاشة : آه يا حرامى .

لفرقة محمد بهجت : الشرط نور ــ السعد وعد ــ البدر لاح ــ مبروك عليك .

لفرقة چورچ أبيض : قيصر وكليوبترا ــ الشرف اليابانى ــ الايمان .

والذى نقصد اليه من هذا الحصر المتقدم هو القول : ان الشيخ سيد درويش ينبغى ألا يوضع فنه فى الميزان بتقدير العدد والاحصاء الذى لم يتفرد به والذى ليست الكثرة فيه هى كل شىء . انما الناحية الجديرة بالاعتزاز والتى هى أبلغ شأنا وأوسع مدى من مجرد عدّ مخلفاته ، هى فى نوع تراثه وتفرده بين الجميع بما جعله سباقا وفاتحا مجددا ومطورا ، وهو ما سنعرض اليه فيما يلى من فصول هذا الكتاب .

# الموسيقار ( بين الشعر والموسيقى )

يقول ڤاجنر Wagner « الشعر جسم الوردة والموسيقى أريجها » . وعلى ضوء هذا القول مضى يعالج الحديث عن كثير من أعلام الموسيقى الذين كان ميدان انتاجهم فى الغناء المسرحى، وأخذ يسهب فى تحليل عناصر هذا الانتاج وتفصيل ما يقتضيه نقـده . ثم لا نلبث أن نجد الموسـيقار الايطالى روسـينى ( Rossini ) أحد أولئك الأعلام الذين تعرض ڤاجنر للحديث عنهم وتناول انتاجهم بالنقد والتحليل .

بدأت حياة روسينى ( ١٧٩٢ — ١٨٦٨ ) فى ظلال الفاقة والعدم المرير ، فى أحضان أبوين قد أثقلت كاهلهما الحاجة الملحة والمسغبة الشديدة . فلم يكد الناشىء البـائس يختتم مرحلة دراسته الموسيقية فى المعاهد الايطالية حتى دأب على التلحين . وقد دفعه اضطراره الى كسب العيش ألا يرفض القيـام بأى عمل يطلب منه فى مجال التلحين حرصا على انجاز أكبر عدد من المقطوعات فى أقل وقت ممكن ، حتى لقـد لحن فى عام واحد ولما يتجاوز العشرين من عمره خمسا من المسرحيات الغنـائية ( الأوپرات ) لم تكن تحمـل فى طيات أغانيها سـوى المعانى التافهة الجوفاء . وموسيقاها وان لم تخل من جمال يكشف عن نبوغ صاحبها الشاب الا أنها جاءت غاية فى السهولة ، كما أن فيها الكثير من التكلف والتكرار والاقتباس من القديم .

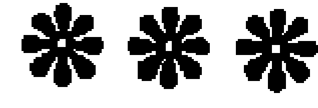
وعلى الرغم من أن روسينى قد خلّف ضمن تراثه الموسيقى عدداً من الأوپرات الخالدة على الزمن ، يكفى أن نذكر منها : « حلاق اشبيلية » و « عطيل » و « وليم تل » الا أن ڤاجنر لم يعفه من نقد جارح قاس . ومما قاله فى ذلك :

اننا اذا استعرضنا انتاج روسينى فى المرحلة الأولى من حياته على ضوء ما سبق بيانه ، من أن الشعر جسم الوردة والموسيقى أريجها ، وجدنا أن الشعر الذى قام بتلحينه غير جدير بأن يكون من نوع ذلك الورد الذى نعنيه وهو الورد الطبيعى الأصيل الذى نبت فى أرض خصبة ، انما هو ورد صناعى أوراقه من المخمل . ومثل هذا الورد الصناعى لن يكون له بطبيعة الحال أريج ولا نسيم . وتبعا لذلك لم تكن موسيقى روسينى التى ألبس الشعر ألحانها الا من قبيل الروائح الصناعية أيضا ( الپارفيم ) سكبها على هذا الورد الصناعى ليكسب أوراقه رائحة طارئة غير دائمة .

وهكذا يربط ڤاجنر الشعر والموسيقى برباط وثيق . واذا عرفنا أن ڤاجنر ، وفقا لما اصطلح عليه مؤرخو الموسيقى « ملك الأوپرات » وفى مقدمة أعلام الموسيقى وأكبر عباقرتها حتى ليعتبر انتاجه قمة الفن فى العصر الرومانتيكى على الاطلاق فانه كذلك يعد فى الصدارة من نوابغ فن القصص ، كما يعتبر شعره تراثا قيما يعتز به الأدب الألمانى .

لهذا لم نجد بدا من الاستشهاد بوجهة نظره فيما بين الموسيقى والشعر من صلة وثيقة هى صلة الورد بشذاه .

فالشعر اذا حسن اختياره كان هو البداية الأولى لنجاح الموسيقى ، وعلى ضوء هذا المبدأ نريد أن نعقد هذا الفصل عن أشعار المنظومات التى قام سيد درويش بتلحينها .



ان هؤلاء الشعراء ومؤلفى النصوص جنود مجهولون قل أن يذكرهم الناس عند الحديث عن سيد درويش وتمجيد انتاجه أو احياء ذكراه ، انهم الفرسان الذين استوحى سيد درويش معانى أشعارهم فأوحت اليه بموسيقاه التىألبسها تلك الأشعار ، انهم الذين أوجدوا العروس الجميلة التى كساها سيد درويش أفخر الثياب وأروع المناظر ، وماذا كانت تفعله « الماشطة » لو أن وجه العروس كان دميما مشوها ؟

وحين يقتضينا البحث أن نلم فى ايجاز بهؤلاء الفرسان الذين أمدوه بالعون الأدبى ، فاننا نضع فى الصدارة منهم من كان أغرزهم انتاجا بالنسبة الى فن سيد درويش ، وأقربهم اتصالا به وتأثيرا فيه . ذلك هو صديقه وزميله الأستاذ الفنان والزجال المطبوع بديع خيرى ، مد الله فى عمره .

كان تعارفهما عن طريق الفن وحده ، ولم يكن لغير الفن تأثير أو فضل فى الجمع بينهما وتقديم كل منهما لصاحبه . فقد قام الفن بدور التعريف وعقد بينهما رابطة وثيقة تلاقت فى ضوئها روحاهما قبل أن يلتقى أحدهما بالآخر .

فى مدينة القاهرة ، أشار المرحوم الشاعر حسين شفيق

المصرى على صديقه بديع خيرى فى الحاح شـديد أن يشهد مسرحية « فيروز شاه » التى قام بتلحين أغانيها سيد درويش لفرقة چورج أبيض ، ليسمع فيها ما قام به هذا الملحن الجديد من موسيقى ذات طابع لم يسبقه اليه أحـد قبله . فقد جرى عرف المسارح الغنائية اذ ذاك على الباس المقطوعات الغنائية فى المسرح ألحانا قديمة موافقة لقدها وميزاتها. وما كان أشد دهشة بديع خيرى حين استمع الى هذه الألحان التى كان سيد درويش يشترك أيضا فى أدائها على المسرح ليتولى بنفسه مراقبة مجموعة المرددين عن كثب والاحتفاظ بمنطقة الأصوات وعدم الخروج بها عن مألوفها . وقد تحقق بديع من جدة هذه الألحان وروعتها. وأسرع من ساعته لتهنئة الملحن بين الفصـول ، ودهش مرة أخرى لروعة اللقاء الذى لم يسبقه نبأ ولا موعد ولا تعارف . فما كاد يقدم نفسه للفنان الشاب حتى احتضنه فى لهفة وتقبيل كما لو كانت بينهما صداقة سنوات طويلة . وفعلا كانت بينهما تلك الصداقة الروحية ، فقد أخذ الموسيقار يقص على بديع كيف قام فى الاسـكندرية قبل قدومه الى القاهرة بتلحين مقطوعة وطنيـة اطلع عليهـا فى جـريدة « السـيف » وانتشرت فى الاسكندرية . وهى احدى مقطوعات بديع خيرى التى كتب لها بعد ذلك أن تنال شـهرة ذائعة ، فما كاد يخلو حفـل ولا مهرجان وطنى من ترديدها لأنها كانت أولى الأغنيـات المعبرة التى ترجمت عما بين شعب وادى النيل فى مصر والسودان من رابطة وثيقة برغم محاولة الاستعمار ايجاد الفرقة بينهما . تلك

هى المقطوعة المعروفة باسم « مصر والسودان » أو « دنجا دنجا دنجا » .

وتم التعارف بين بديع وسيد درويش على أثر انتهاء المسرحية فى تلك الليلة حيث أسمعه الفنان لحن هذه المقطوعة . وفى اليوم التالى كان فى انتظارهما باب الرزق والشهرة والمجد حين قام بديع خيرى بتقديم الموسيقار الشاب لصديقه الفنان نجيب الريحانى .

وفيما يلى نسجل هذه المقطوعة التاريخية التى كانت هى التعارف قبل اللقاء [1] :

« مصر والسودان »

دنجا دنجا دنجا دنجا دنجا دنجا
جالت لى هالتى أم أهمد كلمايه فى متلايه
سرجوا الصندوج يا مهمد لكن مفتاهه مآيه
النه يا شنجه كريكرى

***

يا مصيبة وجالى من بدرى زى الساروه فى ودانى
ما فيش هاجه اسمه مصرى ولا هاجه اسمه سودانى

---

(١) هذه الاغنية مسجلة فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٨١٠/١-٢ بصوت سيد درويش والمجموعة .

بهر النيــل راسه فى ناهيه رجلــيه فى الناهيه التــانى
فوجانى يروهوا فى داهيه اذا كان يســيبو التهتــانى
النه يا شنجه كريكرى

***

اســود ابيض يا بو رامه آيشـــين ويا بأضـــينا
ســودانى فيه انده كــرامه مصرى طــول امره أهينــا
لاتنين جيران بلدنجــى والهيطــه جنــب الهيطــه
النــاس دى بلاوى كلنجى آيز هلينـــا شـــكيطه
النه يا شنجه كريكرى

***

دســتور يا برابره كمنجى هــبوا لنطب فى جلطــه
هليكوا مصرنجى سودانجى والــلا تّدنوا فى مالطـــه
دا هرام دى أمور سكسونيا ســيبك من كانى ومانى
أهســن كلمــه فى الدنيــا هــب الوطــن م الايمــان
النه يا شنجه كريكرى

***

الشــجل بتـــأنا بــراوه بــواب فى بيــت الباشــا
يوم فاصــوليا وبجــلاوه يوم ملوخيــه وبوجاشــا

يا أوربا خليك شـــاهد ع البولتيـــكه التـــرللى
الـــرانه بتــــانا واهـــد لازم يســــتنى تمـــلى
النه يا شنجه كريكرى

ولا عجب فى أن يتلقف الملحن ، وعلى غير تعـارف سابق مقطوعة استهوت قلبه واستوحت فنه من بين مئات ومئات من المقطوعات نشرتها هذه الصحيفة وغيرها . ولم يجد الموسيقار موضع انسجامه المنشود الا حين التقى بهذه المقطوعة المعبرة عن هدف من أهداف الوطنية وصـــورة من الصور الشـــعبية الصادقة فى معنى الصلة التى تربط مصر بالسودان . ولعل غيرها من المقطوعات كان يرمى الى نفس المعنى ولكن لم يكن ثمة فيها ذلك الايقاع وذلك التصـــوير الذى تجلى فى الكلمـــات وفى الوزن ، حتى ليكاد المستمع اليها أن يجـــول فى قرية من قرى السودان ، أو كأن مؤلفها قد اختطف ألفاظها اختطافاً من القطر السودانى وحملهـــا الى مصر نظماً رائعا . فما ان وقع نظـــر الموسيقار عليها حتى كانت عبقريته فى ترقبها . فتلقاها ولحنهـــا غير مبال متى ألّفت ومن الذى ألّفها ، وما زال الأمر به حتى التقى الموسيقار والشاعر ، فاستحكمت بينهما أواصر الألفة حين ضمهما معاً كفاح فنى موحد فى العاصمة ، وأصبحا منذ ذلك الحين الفنانين اللذين يكمل أحدهما الآخر .

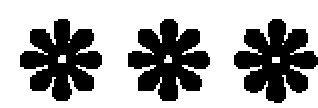
مضى بديع فى طريق التـــأليف مصـــوراً بارعاً بقـــدم فى المسرحيات الغنائية من الأغانى والاستعراضات الشعبية صوراً رائعة فى صيغ من الأزجال تجد من نفس الملحن قبولا واطمئنانا

الى التجاوب معها بأنغامه التى تتمها تفسيراً وتصـويرا . فاذا كان الملحن هو سيد درويش فان اللحن يسمو الى أبعد غاية وأسمى مكانة .

والعلاقة بين الشعر والموسيقى على هذا النحو بين الشاعر والموسيقار علاقة وطيدة لا تقتصر على وطننا وبيئتنا وتاريخنا ، بل هى كذلك فى أرقى الأوساط الفنية العالمية .

لقد كان بيتهوفن شديد الاعجاب بانتاج جيتا ( Goethe ) عاهل شعراء ألمانيا ، تستهويه طريقة صياغته للشعر حتى قام بتلحين الكثير من قصـائده قبل أن يتم التعارف بينهما . ولما سئل بيتهوفن فى ذلك أجاب :

« ليست عظمة شعر جيتا فى معناه فحسب بل فى قوة ايقاعه التى لها علىّ سلطان شديد تسوقنى سوقا الى تلحينهـا ، فان شعره يحمل فى طياته أسرار الانسجام الموسيقى الذى أبحث عنـه » .



كان اذن من الطبيعى أن يتجاوب سـيد درويش مع ذلك الشاعر الشعبى الذى ينقله فى مقطوعاته الزجلية الى أجواء تلك الطوائف التى عرض لها فى مسرحياته .

استمع معنا الى استعراض « السقايين » وهو ضمن رواية « ولو » أول مسرحية غنائية قام سيد درويش بتلحينها لفرقة نجيب الريحانى :

## السقايين (1)

يهـوّن الله      يعوّض الله
ع السقايين دول شقيانين      متعفـرتين م الكوبانية

---

خواجاتهـا جونا      حيـطفشـونا
ليـه بـيرازونا      دى صـنعة أبونا
متعبرونا يا خلايق

---

عمـلوها فيـنا      طيـب رضـينا
مـا ينفّعـونـا      ويـلزّقـونـا
ويشغلونا يا اخوتّه

---

اشـمعنـا يعـنى      پاولو ويـنّى
ياكلوا الصـينية      وياخدوا الماهية
م الكوبانية وعلاوله

---

وابن البـلد دى      يطفـح الدردى
مايتعدلشى يمكن مايطولشى      يتعشى طرشى
ويعوّض الله      يهوّن الله
ويعوض الله

---

(1) هذا الاستعراض مسجل فى شركة أوديون اسطوانة رقم ١٧٣ بصوت سيد درويش وحياة صبرى والمجموعة .

دحنا بنسير حسبة بتباشير
وشككنا كتير وأهيّه ماشية

---

دى شركة غلسة ميّتها نجسة
تلقاها حدقة وخضرة وزرقة ويقولوا رايقه
ياخى ها أو
اخيه عليها بيحطوا فيها
كاربونات ونبيت وسلفات كبريت وبدرةعفريت
هها أو

---

يا بنت يا اللى ماشية ع البهلى
ماتندهيلى دى ميّتى نيلى اشربى وادعى
يعوض الله

---

روحى الوى بوزك فى وش جوزك
خليه يطير ويجيب لك زير وانزلى تكسير
فى الحنفية

---

هى : يا دلعدى يا معلم طلبة والنبى تتبت لى قربه
سقاء : ياصباح القشطة اسم الله على عقلى يعوض الله
آه يانى من سحر عنيك ياأرض احفظى ماعليك

على عقـلى     يعوض الله

هى : .... على روحى     يعوض الله

هو : .... على جسمى     يعوض الله

على عيـنى     يعوض الله

يعـوّض الله     يهوّن الله

---

وحين نمر بهذا الاستعراض تتمثل مرحلة من تاريخنا ومن تاريخ الاحتكار فى بلادنا . لقد وجد كل من الفنانين : الشاعر والموسيقار مجالا خصيبا لاثارة العواطف الوطنية . لقـد بلغ الاستغلال الأجنبى مبلغه فى حياتنا ، ولم يكن هذا الاستغلال منصفا ولا قريبا من الانصاف . فهذا مجال عجيب يبـدو فيه الظلم واغتصاب حقوق الشعب مبلغا يثير الحقـد والحفيظة . فللأجنبى ملء الصتينية وفيض الماهية وثروة الكوبانية . أما ابن هذا البلد فله التعب والعناء من غير جزاء ، وهنا يجد المؤلف والملحن الفرصة سانحة لاعلان حرب لا هوادة فيها على الشركة المستغلة . وفى ختام الاستعراض يحاول الفن أن يضفى عليـه لون التسلية والمتعة فيقدم حوارا بين سقاء يحمـل قربته وربة بيت تنتظر الماء . ويبدو لنـا أن الحوار غير جدى وأنه لا يزيد على مجرد ترفيه .

***

وتجاوب الفنانان الشاعر والملحن فى استعراض ما كان يشعر به العمال والصناع ، وقد تأخر دورهم فى الشرق عن أمثالهم فى الأمم الراقية ، وقلما ترددت أغنية فى شأن هؤلاء العمال والصناع قبل تلك الحقبة ، فقد دارت الأغانى حول كثير من الموضوعات ، وعالجت الموسيقى شئونا نفسية وعاطفية . أما الناحية الاجتماعية والعمالية منها بصفة خاصة فلا يبدو لنا فى الأفق ما هو أوضح من الاستعراضات التى تضمنتها ألحان سيد درويش .

وفى الاستعراض التالى نرى الصناع فى صباحهم المبكر وكفاحهم المغسور . نستعرض آلامهم وفراغ جيوبهم واعتمادهم على قوى سواعدهم على الله . ونلمحهم فى هذا الاستعراض باكين يسكبون الدموع فى وقت كان أجدر بالمرح حين يبتسم الصباح . وهى لوحة كان يجب أن يصورها الفن ، وقد صدق التصوير وأجاد . وما زال حتى كاد يلتقى معنا فيما نحس به فى عهدنا الجديد .

استمع الى هذا الاستعراض حين يقول :

لحن الصنايعية (١)

الحلوه دى قامت تعجن فى البدرية
والديك بيدن كوكو كوكو فى الفجريه

---

(١) هذا اللحن مسجل فى شركة ميشيان اسطوانة رقم ٦٥٦ بصوت فتحية أحمد .

يللا بنــا على باب الله يا صــــنايعية
يجعل صباحك صباح الخير ياسطى عطيه

***

طلع النهار فتــاح يا عليم    والجيب ما فيهشى ولا مليم
مين فى اليومين دول شاف تلطيم    زى الصـنايعية المظاليم ؟
الصــبر أمـــره طـــال    وايش بعــد وقف الحــال
ياللى معــــــاك المـــال    برضه الفقير له رب كريم

***

أولاد أوربا ما بينــاموش    عن الصــنايع ما يوتّوش
الافرنجى دايمــاً حلق حوش    والمصرى جانبه يطلع بوش
ســبع صــنايع فى ايدينــا    والهـــم جاير علينـــا
يا ما شــــكينا وبكينـــا    يا أغنيـــا ليه ما تساعدوش

***

ما تشد حيلك يا بو صلاح    واضربها صرمة تعيش مرتاح
خللى اتــكالك ع الفتــاح    يلله بنـــا الوقت أهو راح
الشــــمس طلعت    والمـــــلك لله
ما تشــيل قدومك    والعـــــدة يلله

***

وهذا استعراض آخر عنونه الفنان باسم « لحن العمال » . وقد يكون الباعث على ذلك هو ما أشير فيه الى ما كانت تعانيه تلك الطائفة من فاقة واستغلال ، ولكن الاستعراض فى الحقيقة لا يعالج مشكلة العمال بالقدر الذى يعالجه الاستعراض السابق . فهو هنا يندد أولا بعوامل التفرقة الدينية بين المواطن والمواطن ، ويشير الى الوحدة التى تجمع بين الهلال والصليب دون أن يستغلها مستعمر أو مستغل . والفنان فى ذلك جدير بكل تقدير . فما كان للمستعمر من حيلة يمزق بها وحدة الوطن غير استغلاله لتلك الناحية ، واختراعه مسألة « أقلية » و « أكثرية » وهو ما لا وجود له فى وطن واحد ، وخصوصا أرض وادى النيل التى اتحد أبناؤها فى وطنهم على مدى القرون والأجيال .

ثم يعالج هذا الاستعراض أيضا مسألة الاحتكار . وكثيرا ما ضرب الفنان على نغمتها لا فى هذه المقطوعة وحدها ، بل فى الكثير من المقطوعات الاستعراضية الأخرى . ولا بأس بأن تتردد الفكرة وتتكرر ما دامت فى سبيل الاصلاح وايقاظ الوعى الشعبى . وقد انتهت المقطوعة بشكوى تلك الطائفة العمالية من سوء حالتها الاقتصادية فى وقت يبذر فيه الأغنياء وينفقون عن سخاء فى ملاذهم ورفاهيتهم . ثم يدعو أخيرا الى ضرورة التعاون بين الطبقات والتآزر بين رأس المال والقوى العاملة .

وهذا الاستعراض والذى قبله هما شكوى ألم واحد

لموضوع واحد جمع بين العمال والصناع فى كلمتين اتخذ فيهما المعنى والغاية .

وهذا هو الاستعراض :

لحن العمال [1]

ما قلتلــــكشى ان الـــــكترة
لا بد تغــلب الشـــــجاعة
واديك رأيت كـــلام الأمــــره
طلع تمـــام ولا فيهش لواعـــه
غـــيرشى اللى كان هالك أبداتًا
ومطلّع النجيـــــل على عينّــا
ان محمــــد يكـــره حـــنا
ودخـــل دول ايه بس فى ديّنــا

***

دخـــل بناتنـــا اللى موقعنــا
فى بعضــــنا وراح لك متصــدر
فقســـنا لعبتـــه واتجمعنــــا
ليروح شرفنـــا الله لا يقـــدر

(1) هذا اللحن مسجل فى شركة أوديون اسطوانة رقم ١٧١ بصوت سيد درويش والمجموعة .

عاديك على اللى ادت له الدنيـــا
وش وبقى له شركة ومتـــــــاعه
تشـــوفنا احنا تقول حنفـــية
وتشـــوفه هـــوّه تقـــول بلاعه

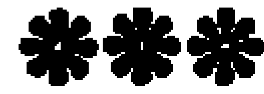
***

عايشين فى وادى النيـــــل نشرب
من عــدادات على مللى وســنتى
من جاز للمــــح ومن ســـــكر
وتـــراموايات لخــــواجه ترياتى
ربنــــا ما يوركشى دوختنـــــــا
الجيب نضـــيف والبيت أنضف
والهــدمه دى اللى على جتتنـــــا
محجوز عليهـــا دى عيشـــه تقرّف

***

الحـــق كـــله على الأغنيـــــا
احم يا فرحتنــــــا بــــــكترتهم
مســــــتقتلين فى روزا وبهيـــــة
والســف نازل على قــــبرمتهم

امتى بقى نشوف قـرش المصرى
يفضــــل فى بلده ولا يطلعشى
اتم بمالــكم واحنا بروحنـا
دى ايد لوحـدها ما تسـقّفشى



وهذه « طائفة الموظفين » فى استعراض يصـور فيه الفن بعض نواحي الشعور الوطنى العام الذى شمل جميع طوائف الشعب فى ثورة عام ١٩١٩ حين سافر سعد زغلول وصحبه الى مؤتمر فرسـاى لعرض القضـية المصرية ، فتجاهلهم الانجليز وأوفدوا الى القاهرة اللورد ملنر ، عله يجد على ضفاف النيل من يقبل التفاوض معه . فكان جواب الشعب على ذلك عنيفا أبداه فى مقاطعة شاملة ، وأضربت جميع الطوائف ، واحتشدت الشوارع بمظاهرات صاخبة ، وخرجت السـيدات محتجات ، على الرغم من أن سفور المرأة وقتئذ لم يكن على نحو ما هو عليه الآن . وشمل ذلك الاضراب جميع الموظفين فانقطعوا عن أعمـالهم عشرين يوما استقطعتها الحكومة من رواتبهم بعـد عودتهم .

وينتهى استعراض « الموظفين » هذا بالشكوى التقليـدية التى تلازم الموظف والتى يرددها دائما وهى قلة المـال ووفرة العيال :

## لحن الموظفين (1)

هز الهـلال يا سـيد كراماتك لاجل نعيِّد
يـكفى اللى حصـل كام يوم ووصـل
يا زرع بصـل

هِديت وهو زاق الحال ورجعنـا للأشـغال
دا الموظف منا مش وش خناق ولا شومة
لما يحمـر عينه واللا يقوِّم له قـومه
حد الله ما بينا وبينِك غيرحب الوطن ياحكومه

---

عشرين يوم راحوا علينا ان شالله ياخدوا عنينا
بس المقصـود يبقى لنـا وجـود
والدنيا تعـود

ياما شوفنا من الستات طلعم عمـلوا مظاهـرات
والكناسين روخرين راسهم وألف مقشه
لا يكنسوا كنسه ولا يرشـوا رشـه
والصنايعية راحم جايبين ضرف أحسن ورشه

(1) هذا اللحن مسجل فى شركة أوديون اسطوانة رقم ١٧٧ بصوت سيد درويش والمجموعة .

مســـتخدم الأيام دى ذمه مافيش أحسن من دى
بليســـانســـيهات وبدبلـــــــــومات
يرطن بلغات
فى الشغل ياسيدنا البيه تمانين ما يجيبوا رجليه
والغلب اللى شـــاربينه يا ريت العالم عارفينه
دى ماهيــــــة ايــه دول خمســـة جنيــه
من خمســـة منه تروح وبقيـــته تقول ابَّوح
وبسلامتها الست بتــاعتى ما تنوصاشى
ولاتولدليش فى البطن الاتنين كدا ع الماشى
ويجى الجزار والخضرى والبقال يلعن أبو خاشى

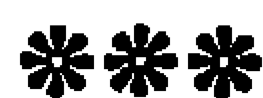
***

ولعل القول يستفيض فى تفاصيل يطول بها المدى لو قدمنا جميع الاستعراضات التى تضمنتها المسرحيات الغنـــائية لهذه الطوائف الشعبية ، وهى بلا شك تحدد القيم الفنية لناحية من نواحى التمثيل والغناء المسرحى فى تلك الآونة .

فهذه الأغانى والاستعراضات المسرحية فى جملتهـــا مناظـــر لطوائف الشعب فى حقبة محددة من تاريخ حياتنا بما تحمل من خير وشر . وقد تضـــمنت فى بعض الأحايين جمـــلا وألفـــاظا استنفدت حيويتها واختفت لأنهـــا كانت تعبر عن موجودات وتصورات تغير بها الزمن وتبدل . غير أنها رغم ذلك تحمـــل

وديعة كبيرة من المفاهيم الشعبية التى لم يكن لنا ــ أو على الأصح لمن بعدنا ــ قِبَل بالوصول اليها . شأنها فى ذلك شأن اللغة العربية الأصيلة فى تطورها . وقد قالوا ان الشعر ديوان العرب لأنه يسجــل فى طيات قصائده صــورا من المعيشة فى المجتمع الذى قيل فيه .

فاذا اصطدم وقتنا الحاضر فى تطوره وتقدمه بألفاظ ليست من عملة يومنا الذى نعيش فيه ، وقد نشعر بالانكماش حين سماعها ، فان الخطب سهل يسير . فالبعيــد عن ذوقنا ورضانا اليوم كان حلية الأمس وزينة البارحة . وكان هو المعبر الحقيقى الوحيد عن الترفيه المنشود فى ذلك الزمان .



وكما كان بديع خيرى مركز تموين زجلى لسيد درويش ، فلقد كانت هناك مراكز أخرى استمد منها غير قليل ممــا قام بتلحينه . وكان لهؤلاء المؤلفين أيضا براعتهم ومقدرتهم التى اجتذبت فن سيد درويش للتلحين والترديد والانشاد .

هذا هو المرحوم أمين صدقى من مشاهير المؤلفين للمسرحيات الغنائية الفكاهية وقتذاك . وكان مما قام فناننا بتلحينه لهــذا المؤلف مسرحية « الانتخــابات » التى تتخير منهــا المقطوعة التالية ، وهى استعراض « بنات اليوم » . وهذه المقطوعة فى هدفها أكبر من عنوانها بكثير وأبعد منه بكثير . انها رســالة المرأة الناهضة التى تنشد الوصول اليها . ولكن ليس هــذا

موضع الغرابة . وانما الغرابة سبقها لأوانها وتعبيرها عن حياة بنات يومنا الحاضر الذى نعيش فيه لا بنات اليوم الذى يعنيه المؤلف منذ قرابة نصف قرن . ففى هذه القطعة تعبير صادق عن الأمانة التى تستشرف اليها الفتاة المصرية وتدلل بكفايتها وجدارتها عن المكانة المرموقة التى ينبغى أن تكون لها فى حياتنا الاجتماعية . قطعة سبقت زمانها بأكثر من خمسة وأربعين عاما ، واشتملت فى أبسط تعبير وأجمله على أصدق صورة شعبية فى حياة الفتاة الناهضة المتطلعة الى أسمى الأمانى والامال .
وها هى ذى المقطوعة :

بنات اليوم

دا وقتك دا يومك    يا بنت اليوم
قومى اصحى من نومك    بزياداك نوم
وطالبى بحقوقك    واخلصى م اللوم
ليه مانكونشى زى الغربية    ونجاهد فى حياتنا بحرية
شطارة شاطرين    قدارة قادرين
مين فى دردحتنا    وخفتنا دى مين

***

معانا شهادات    ودبلومات
ونعرف بولتيكة    بالسبع لغات
ليه مانكونشى يا بيه    زى الراجل ليه
قول لنا هو زايد    عننا ايه

ليه مانكونشي زي الغربية ونجاهد في حياتنا بحرية
شطارة شاطرين قدارة قادرين
مين في دردحتنا وخفتنا دي مين

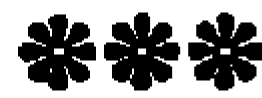
***

ليه جوزى يتعب نملى
ليه يشقى وأنا قاعدة فى محلى
أتعاون فى حياتى وحياته
وتروق له العيشة وتروق لى
اشمعنا فى أوربا الستات
لهم صوت فى الانتخابات
احنا كمان لازم نفوقهم
هنا فى بلادنا ونبقى فوقهم
المصرية من نشأتها
مافيش زيها ست فى بيتها
ان كان فى محبة بلادها
أو فى تربية أولادها

***

وكما لحن سيد درويش لبديع خيرى وأمين صدقى لم تفته عبقرية المرحوم بيرم التونسى الذى صاغ ــ بعد عودته من منفاه ــ أزجال مسرحية شهر زاد ، وهى احدى مسرحيتين

اختتم بها الموسيقار حياته بعد أن استقل بفرقته الخاصة . ولو أن الأقدار مدت للشاعر والملحن فى أجل الاقامة والبقاء لكان للفن من هاتين العبقريتين أشياء وأشياء ... لو لم يمت سيد درويش ، ولو لم ينف بيرم ، لكان مع شهر زاد مسرحيات يطول بها المدى ويتجاوب بها المسرح الغنائى العربى . ولنا عودة للحديث عن أغنيات هذه المسرحية فى فصل آخر من هذا الكتاب .



هؤلاء الفرسان الثلاثة ـ بديع وأمين وبيرم ـ هم الطليعة فى تغذية ألحان سيد درويش المسرحية بالزجل الرائع والحوار الشيق والاستعراض الدقيق لمختلف الصور الشعبية فى فترة لم تزد على ست سنوات ، ولكنها كانت وستبقى سنوات وسنوات .

ومن هنا يتبين لنا أن الملحن يبلغ من الاجادة مداها البعيد اذا ما وجد الشعر الصالح والكلام اللائق الذى يجتذب عبقرية الموسيقار ، ويوحى اليه من النغم المعبّر المصور ما يسمو بالانتاج فى جملته . فان الكلام المريض يهبط بمستوى الملحن والمؤدى بل والمستمع كذلك ، ولا نذهب بعيدا ، ففى أغانينا فى الوقت الحاضر ما يستحق الرثاء من كل هذه النواحى ! .

# فنان متوثب

آفة الفنان التعصب والجمود والرجعية المعوّقة الضارة . فانك ترى الكثير من الموسيقيين وهواة هذا الفن قد تحجر ادراكهم وجمدت عقولهم فراحوا يتعصبون للقديم ، لا لشيء سوى أنه قديم لا يبغون عنه تحولا بل ولا يطيقون الحديث فى غيره . وأكثر من ذلك أنهم غير مستعدين للتعرف على أى لون آخر من ألوان الموسيقى لأنه مهما يكن فيه من المحاسن والمزايا غير جدير بالتعرف اليه لأنه لا يرقى فى نظرهم الى المستوى الذى يستحق الاهتمام به أو الانتباه اليه .

نرى القاهرة تموج كل عام بمواسم موسيقية قلّ أن تتاح لغيرها من عواصم الدنيا بما يفد اليها من الفرق العالمية التى تقدم أروع الانتاج الفنى فى مختلف ألوانه ، من مسرحيات غنائية فى فن الأوپرا والأوپريت ، وأخلد المقطوعات الموسيقية من أكبر الأوركسترات السمفونية ، وأبدع الاستعراضات من فرق الباليه صوراً موسيقية رائعة بلغت القمة فى نضجها وأنغامها بعد أن قطعت فى مراحل تقدمها مختلف الحلقات والتطورات .... كل هذه الروائع والجولات تشغل دور العرض فى القاهرة وغير القاهرة من كبريات مدن الجمهورية ، أكثر شهور السنة ، وتتزاحم عليها الجماهير الواعية ، وتستنفذ تذاكرها فى كثير من الأحوال قبل موعد العرض الأول بأيام . فهل أحست بذلك كله

تلك الطائفة الرجعية من الموسيقيين الذين أشرنا اليهم أول هذا الحديث ؟

ان هذه الموسيقى « الدخيلة » ـ على حد تعبيرهم ـ هى مروق وخروج على القديم . كأنما جاءوا هـذه الدنيا ليكونوا مجرد حراس على ما تركه لهم آباؤهم وأجدادهم ، حتى ولو كان فناً لم يتجاوز الخطوط البدائية الأولى .

وهناك فى الجانب الثانى طائفة أخرى من الموسيقيين وهواة الموسيقى ينظرون بعين الازدراء والامتهان الى كل ما هو شرقى عربى ، ويمجدون كل ما هو أجنبى ، والفن العربى مهما سما قدره وعلت قيمته لا يستحق عندهم شيئا ، لأنه فى نظرهم فن السوقة ، وهؤلاء لا يترددون على أية ندوة تقدم الموسيقى العربية ، ولا ينزلون بأقدارهم « الرفيعة » لسماع فنان عربى مهما بلغت مهارته فى فنه ، وذلك على الرغم من أنه يوجد فى القاهرة وعواصم البلاد العربية مغنون وعازفون ومؤلفون من الطراز الأول . وهؤلاء الأفذاذ من الفنانين وان كانوا قلّة بين جمهرة محترفى هذا الفن فانهم فى نظر هذه الطائفة المعادية لكل ما هو عربى ، لا وزن لهم ولا تقدير . ومهما يكن هذا الانتاج رائعا فهو فى اعتبارهم فن متأخر وانتاج هزيل .

هاتان الطائفتان المسرفتان فى تفكيرهما قد فقدت كل منهما القصد والاعتدال بما لا يجدى على موسيقانا القومية نفعا أو تقدما . فاحداهما تتنكر لكل جديد ولا تحاول أن تساير ركب الحضارة الفنية ، فتظل واقفة مكانها لا تخطو خطوة فى طريق

الاصلاح والتقدم ، بينما الأخرى تتنكر لكل ما هو عربى ، وتحاول أن تطمس كل فن موروث بدعوى أنها تحمل شعلة التطور والتجديد .

والفنان الذى ننشده والذى تتمناه هو ذلك المتفتح الذهن المتسع الأفق . يقدر الجيد أينما يكون ، ويبحث عن الفن الرفيع حيثما وجد ، يستسيغ الأصيل من الفن العربى لأنه ينبض من دمه ولحمه ، ويستمتع بروائع الفن الغربى بما بلغه من امكانيات وتطور فى التأليف وطرق الأداء .

وعلى ضوء هذه النظرية التحليلية نريد أن نعرض سيد درويش ! ! ...

خرج سيد درويش من بين طبقات الشعب ، وتدرج فى سنوات شبابه فى الاسكندرية فى تلك الجماهير الشعبية على نحو ما أوردناه فى اسهاب ، وكان هذا هو شأنه أيضا بعد هجرته الى القاهرة . يخالط الأوساط الشعبية ، ويعمل معهم ويفكر تفكيرهم ، ينفعل بالشعب ويتفاعل معه بجميع بيئاته وطوائفه . لهذا جاءت موسيقاه معبرة عن تلك الطبقات ، مصورة لها ، ملائمة لمختلف ميولها العربية . تتقبلها أذواق الجماهير لأنها نابعة من صميم مشاعرها .

كان الفنان يلتقط فنه من أفواه الشعب . سمع مرة عند مروره فى منطقة « الزهار » بحى بولاق بائعا صعيديا يقف الى جوار جدار وهو ينادى على نوع من أنواع البلح بنداء طريف يشكل نغما استرعى التفات الفنان . فلما جمعته فى نفس الليلة

جلسة سمر ، بدا بين الحاضرين ساهما واجما . لقد كان مأخوذا بلحن بائع البلح . استوحاه فأوحى اليه بلحن جديد مبتكر . وها هو ذا يطلب فى نفس الجلسة من صديقه ، وزميله ، بديع خيرى أن يصنع له مقطوعة زجلية على لسان بائع صعيدى تكون على وزن النداء الذى سمعه من بائع البلح ، وكان ذلك هو ميلاد اللحن المشهور « مليحة جوى الجلل الجنـاوى » الذى أصبح أحد اسـتعراضات أوپريت « قولوله » . أما كلمـات المقطوعة (١) فهى :

مليحة جوى الجلل الجنـاوى
رخيصة جوى الجلل الجناوى
جرب حدايه      وخد لك جلتين

***

خسارة جرشك وحيـاة ولادك
على اللى ماهوش منطين بلادك
جول لى حتلجى      زى ذى وين

***

---

(١) هذه الاغنية مسجلة بشركة ميشيان اسطوانة رقم ٦٦٥ بصوت عبد القادر قدرى .

— ومسـجلة مرة اخرى بشركة ميشيان اسطوانة رقم ٧٩٧ بصوت سـيد مصطفى .

الدنيـــا مالهـــا يا زعبـــلاوى
شجلبوا حالهـــا وين المداوى
شوفوا البلاوى البنـــك ناوى
يرفع دعاوى علشـــان يتـــاوى
فى فلوســـنا واحنا مجندلين
ان كنت جلبك على ابن جنسك
رجى صنايعه ينفـــع بحسّـــك
عجولنـــا مالهـــا بس تخينـــه
لغمطنـــا راس الحمـــارة طينه
دى حتة الهدمة بجت بالدين

***

ولحد امتى ماتفوجشى واصـــل
والبيه مجمص جاعد يوا صـــل
يشرب فى بـــيره ويّـــا منـــيره
واحنا فى حـــيره جد الكبـــيره
اتتعنا بجى يا سيدنا الحسين

***

ان كان حاجتنـا متعـجبكشى

الجى لنـا بـالك ومعـلهشى

تلجى اللى ودر     فى غادى جاى

***

اللى النهارده مايكونشى نكته

اصـبر لبكره تلجاه جلصـطه

دا ابن وطنـك ما يبلفـكشى

ماتعـدموشى ولا يعـدمكشى

دمك من دمه     ما يفرّجكوش

***

وكان الفنان فى أحسن أوقات سمره وهو بين أفراد أسرته فى المنزل الذى يقيم به بجزيرة بدران ما يكاد يسمع فى الليل أحد باعة « الطرشى » يغنى لسلعته فى الشارع حتى ينزل اليه ، ويتابعه فى شوارع شبرا وقتاً ليس بالقصير ، متأثرا بنغـماته الشعبية برغم ما كان لهذا البائع من صوت أجش .

وهكذا ينتقل الفنـان الى حى عابدين ليسـتمع فى حارة السقايين الى نداء هذه الطـائفة وهم يعلنون عن المـاء الذى يحملونه فى قربهم ... وبذلك استطاع أن يعرض هذه الطوائف

الشعبية المختلفة ، فى ألحانه الرائعة التى تصور فى كل منها مهنة أصحابها وتعبر عنها خير تعبير .

لقد شملت مسرحياته استعراضات : السقايين ، والسودانية ، والرشايدة ، والشيالين ، والمجانين ، والحشاشين ، والتحفجية ، والشعراء ، والأروام ، والمراكبية ، والموظفين ، وأولاد الذوات ، والوارثين ، والعمال ، والصنايعية ، والمغاربة ، وتجار العجم ، والجزارين والحمارين ، والباعة على اختلاف طوائفهم ، والصعايدة ، والسياس ، والجرسونات ، والبويجية ، والعربجية ، وغيرهم وغيرهم ....

ولم تكن ألحانه الاستعراضية عن تلك الطوائف مجرد ألحان قديمة لألفاظ جديدة ، انما كانت ــ كما قلنا ــ تصويرا معبرا عن كل طائفة من هذه الطوائف فى موسيقى قوية ، دائمة التجدد ، فى غير الحاح ولا تكرار ، وانه ليتفاعل مع كل طائفة من هذه الطوائف فينقل المستمع حين اصغائه الى اللحن كأنما يرى صورة وضعها رسام ماهر لمناظر هذه الطوائف ، تراها رأى العين ، بقدر ما تسمع من لحنها العذب الجميل ، فى بساطة شعبية وسهولة ممتنعة .

ولعل من خير ما كتب عن تلك الموسيقى المسرحية وترجمتها الصادقة عن المعانى ومدى تصويرها لها ما سجله صديقنا الدكتور حسين فوزى فى احتفال الاذاعة المصرية بذكرى الفنان فى ١٥ من سبتمبر سنة ١٩٤٩ قال :

« سيد درويش يذكرنى فى تاريخ التطور الموسيقى بحركة قام بها « جلوك » فى أواخر القرن الثامن عشر ، اذ رفض أن تكون الموسيقى المسرحية مجرد ألحان لا تربطها بالكلمات أية رابطة ، وأبى على المغنى أن يكون مجرد مطرب يلعلع بصوته على المسرح دون أن يعبِّر اللحن مباشرة عن معنى الألفاظ التى يغنيها .

« وسيد درويش كان يؤلف اللحن الذى يؤدى الى شىء أبعد وأعمق من مجرد الطرب ، لأن ألحان سيد درويش تعبر عن المعانى أصدق تعبير ، وقد تصل فى بعض الأحيان الى اعطاء صورة واضحة للأشخاص ، ويتضح ذلك فى أبسط ألحانه ، تلك التى وضعها على ألسنة فئات شتى من الناس كالسقايين ، والحشاشين ، والنشالين ، وأولاد الذوات ، وبائعى اليانصيب ، والفتوات .

« من منا لا يذكر لحن « يا ماشاء الله ع التحفجية أهل اللطافة والمفهومية » ... كان سيد درويش يستوحى نغمة بسيطة على ألسنة بعض هذه الفئات ، ثم يجرى عليها من ضروب فنه بطريقته العجيبة حتى يخرج اللحن شيئا آخر غير هذه النغمة البسيطة ، ولكنك تكاد تسمعها ضمن ما لحنه . أو هو يؤلف اللحن مطلقا ليوحى الينا بصورة ناطقة للأشخاص المتحدثين ،

أو ليصور اللفظ بمعناه ، كما جاء فى تلحين هذه الجملة البسيطة ينطق بها جماعة من الوصوليين :

« علشان ما نعلى ونعلى ونعلى لازم نطاطى نطاطى نطاطى »

فالموسيقى هنا لا تكتفى بمتابعة اللفظ عن كثب بل هى تلبسه لبساً .

« ولم يكن تحدياً من سيد درويش أن يقول : « أنا أقدر ألحن الجورنال » .. لأن التلحين عنده كان استقراءً للمعنى وتحويله الى موسيقى .

« ولقد أتيح لى فى مثل هذا الوقت من العام الماضى أن أحضر حفلا ... فى الاسكندرية تخليدا لذكرى الشيخ سيد وأذيع من المحطات المصرية ، وقد سمعت فيه فاصلا موسيقيا موضوعه :

« المنظر : على قارعة الطريق ، أمام الكتبة العموميين ، وقد جاء رهط من الفلاحين والفلاحات يستكتبونهم خطابا لادارة الجهادية ... انى أستمع لموسيقات العالم منذ أكثر من ثلاثين عاما ، فليس من السهل على من كان هذا حاله أن يدهشه شىء ! ومع ذلك أؤكد لكم أننى حبست دموعى وأنا أنصت لهذا المنظر الموسيقى من تأليف سيد درويش . حبست دموعى لا لأن المنظر محزن فهو غاية فى الطرافة باعث على الضحك من أوله الى آخره ، مطرب الى أقصى حدود الطرب ، وقد ضحكت وطربت له . انما

تأثرى الفجائى كان مزيجا من الحزن على سيد درويش الذى قضى فى شبابه ، ومن الفرح بأن الرجل ما زال حيا فى موسيقاه لأن موسيقاه جديرة بالحياة ، فهؤلاء الكتاب العموميون يتحدثون فيما بينهم حديثهم العادى فى شىء من الحذلقة ـ ولكن بالغناء ـ ثم يجىء الفلاحون يتحدثون فى شئونهم وفيما جاءوا لأجله حديثهم العادى وبلهجتهم الريفية ـ ولكن بالموسيقى ـ ويقاولون الكاتب العمومى على الأجر ، ويبدأ هذا بكتابة خطاب الى ادارة القرعة وهو يمليه على نفسه بصوت مرتفع ، ذاكراً اليوم والتاريخ والمكان ، مردداً ألفاظ التفخيم لسعادتلو أفندم حضرتلرى ... وهكذا حتى خاتمة الخطاب بنصه وفصه ... ـ ولكن بالموسيقى ـ موسيقى كلها رشاقة ودعابة وسخرية بريئة ، والسخرية البريئة من أقوى أدوات التعبير فى الفن ...

« بمثل هذا الفن استطاع ملحننا الفريد أن يتخطى العرف الموسيقى فى التعبير عن صد الحبيب ووصال الحبيب ... يتخطى محض العرف الموسيقى فى تصوير الحب والحزن والحماس الى الدعابة فالضحك فالتصوير الكاريكاتورى » اهـ .

***

ولقد سبق أن أوضحنا كيف جدد الفنان فى النوع القديم من الغناء وهو « الدور » ، بما جعل لأدواره طابعاً خاصا ، ثم

رأيناه حين اتجه الى التلحين المسرحي كيف كان شعبيا صميما ، يترجم عن جميع الطوائف والطبقات ، مصوراً لها في غير تكرار ولا اعادة ، على الرغم من كثرة انتاجه ووفرة ألحانه . بل ظل في ذلك كله الفنان الشرقي العربي الصميم .

ولكن هل كان الفنان في موسيقاه هذه جامداً رجعيا ؟

كلا ! فلم يكن سيد درويش من ذلك النوع الرجعي المتخلف . بل كان فنانا تقدميا متوثبا ، لا يفوته ارتياد دار الأوبرا أو غيرها من المسارح للاستماع الى الفرق الأجنبية وهي تؤدي المسرحيات الغنائية العالمية الخالدة في أسلوبها المتعدد الأصوات ، ثم هو بعد ذلك يستفيد من هذا اللون الغربي ، فتراه يعمد الى التجديد بادخال « تعدد التصويت الهارموني » في مسرحياته . فتؤدي الفرقة ألحانه في أكثر من صوت وأكثر من معنى في وقت واحد .

رأينا ذلك في ثلاثة مواضع :

١ — في ختام الفصل الأول من شهر زاد ، عندما يتسلم « زعبله » بطل الرواية السيف من الخاتون ويعتزم الخروج لمحاربة الأعداء ، والجميع يودعونه بالدعاء له بالنصر ، بينما يردد أعداؤه الثلاثة دعوات الشر له ، وفي حين يدعو زعبلة الجيش لمجابهة الأعداء .

فتجري هذه الأصوات في وقت واحد هكذا :

## صوت

الجميع : تنتصر وترتفع والأعادى تنهزم ، تنتصر

الأعداء الثلاثة : وتنكسر

الجميع : .... روح يا زعبلة انتصر

وعود لنا فايز بطل

الثلاثة : كلام فى كلام منام فى منام

مش راح تنفع ولا راح ترجع

أبداً أبداً ان شاء الله

الجميع : راح يتمتع غصب عنكم

الثلاثة : بكره حنسمع

الجميع : ..... ان شاء الله

## صوت آخر

زعبله : دوسوا الأعادى بالقدم

ماحناش فى وقت الانتظار

املوا نفوسكم بالهمم

واملوا السما والأرض نار

يا عسكرى اللى انهزم

يقع فى عار وأى عار

وان داس على النفس وهجم

ربك كفيل بالانتصار

٢ — ثم استخدم هذه الطريقة « الپوليفونية » من تعـدد التصـويت ، مرتين فى أوپريت البروكة ، احداهما فى الفصل الثانى فى حوار بين بيبو وبتينا والجميع . هكذا :

| | |
|---|---|
| الجميع : سـلتاريلو سلتاريلو | بيبو : بتينا أنا بيبو |
| هوّ سـيد الفن كله | بتينا : أهلا باللى أحبه |
| سـلتاريلو سلتاريلو | بيبو : فى أودتك ابقى استنى |
| هوّ سـيد الفن كله | بتينا : آه ياللى مجننى |

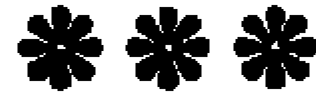
٣ — واستخدم تلك الطريقة أيضا فى الفصل الثالث من نفس الأوپريت . هكذا :

روكو : عاوز يجيب له نحس اليوم م الديل للراس ضرب
نفير نار السعير دامين يطير •

لوران : لحن المغازلة بدون تأخير يمكن يفيده للتفكير
لما أشوف وش الحبيب ما اعرفشى ليه ركبى تسيب
أنا كمان الكهربا تلدعنى زى العقربه
من نظرتك قلبى يدق أعمل له ايه بقول يحق
لما اسمعك تتكلمى معرفشى ايه بيغزنى
لما أشوف وش الحبيب ما اعرفشى ليه ركبى تسيب

بتينا : ياللا بينا بيبو : استنى حبه
بتينا : ايه جرالك بيبو : بس رجلى
بتينا : ما لها رجلك ما لها رجلك ؟
بيبو : منملة
كل الحلاوة والسعادة والجمال لىّ أنا
بيبو : انت السعادة والهنا انت مرادى والمنى
بتينا : ويا الحبيب عيشى يطيب
بيبو : يكفى مانيش عاوز غنى
معا : ياللا بينا ياللابينا دى السعادة بتنادينا

وهذا الأسلوب الهارمونى من تعدد التصويت البوليفونى الذى استمع اليه الفنان وحاكاه لم ينقله بشكله نقلا ينفر منه الذوق الشرقى ، بل ظل مثال الموسيقار العربى الصميم ، وذلك على الرغم من أن هذا التجديد لم يكن مما تداولته الموسيقات العربية ولا مما مارسه الملحنون قبله . وأحسب أن هذا الفنان الموهوب لو أن العمر امتد به لمضى فى هذا التجديد الى غايته البعيدة ، ولكنا منه أمام تراث من المسرحيات الغنائية الحاشدة بالأساليب المبتكرة الحديثة .



وكان من أمارات هذا التوثب الدائب فى جهود عبقرينا الفذ ما سجله هذا التعاقد الذى التقينا به وشاء القدر أن يتضمنه هذا الكتاب وثيقة تاريخية بخط يد الفنان تدل على مدى ماكان يتمتع به من طاقة لا تعرف ركودا ولا تقف دون مواصلة السير . هذا التعاقد قد اتخذ عنوانا لو أنه كان فى عصرنا الحاضر ماكان فيه شىء مستغرب ، ولكنه كان يسبقنا بقرابة نصف قرن . وهو يتجلى فى عنوانه « عقد أغانى الشعب » ، وهذا العقد يتضمن تأسيس شركة غايتها تدوين أغانيه الدائرة على الألسن بالنوتة الموسيقية . وأهم شروط العقد من الناحية الفنية شرطان :

أولهما : أن يجرى التدوين لآلة البيانو لكلتا اليدين على مفتاحين مختلفين .

ثانيهما : ألا يقتصر التدوين لليد اليسرى على مجرد نغمة ثابتة تكون بمثابة ايقاع متكرر يساند اللحن الذى تؤديه اليد اليمنى (بما يصطلح عليه باسم البمب أو الطبلة) .

بل يشترط أن يقدم اللحن التدوين لليد اليسرى بتوزيع صوتى طبقا لقواعد الهارمونى الغربية .

وهذا العقد مؤرخ فى اليوم الأول من شهر أغسطس سنة ١٩٢٣ أى قبل وفاته بشهر ونصف . ومع أن سيد درويش لم يكن قد تلقى الموسيقى فى دراسات منهجية تفتح أمامه الطريق وتعينه على تخطيط مثل هذه الوسائل التقدمية والابتكار فيها ، فان موهبته كانت تسبق الزمن ، وكانت تعوضه دراساته الخاصة من القوة ما كان يمكن أن تتجه له دراسات المعاهد .

ومن العجيب أن يكون ذلك فى زمن كانت الأمية الموسيقية ما تزال مسيطرة على السواد الأعظم من محترفى هذا الفن ، بل على بعض كبارهم . وقلّ من كان يفكر وقتئذ فى تدوين ألحانه على مثل هذا النهج العلمى الذى اتجه اليه سيد درويش وسجله فى هذا العقد ، الذى ننشر منه هنا صورة فوتوغرافية ، كما نثبت نصه حرفيا فيما يلى :

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

## عقد اغانى الشعب

انه فى يوم تاريخه الواقع فى أول أغسطس سنة ١٩٢٣ بمدينة الاسكندرية قد حصل الرضا والاتفاق بين كل من :

الشيخ سيد درويش الملحن من رعايا الحكومة المحلية ، ومقيم بمدينة القاهرة طرف أول

واميل عريان المهندس مخترع البيانو الشرقى من رعايا الحكومة المحلية ، ومقيم بالاسكندرية طرف ثانى

على

تأسيس شركة بينهما الغرض منها تدوين الأغانى المتداولة على الألسن بالنوتة تحت اسم :

**« اغانى الشعب »**

بالشروط الآتية :

أولا : يتعهد الطرف الأول أن يقدم فى ظرف مدة لاتتجاوز الأسبوع من يوم التوقيع ستة قطع موسيقية من الأغانى المذكورة بمفتاحى صول و فا ( Sol & Fa ) بصفة احتياطى تحت يد الطرف الثانى ، وأنه يقدم فى أول كل شهر يلى ذلك عدد ٢ اثنين قطع أخرى .

ثانيا : على الطرف الثانى استحضار جميع لوازم الطباعة وكذا الأوراق اللازمة ، وعليه أيضا الاتفاق مع من يلزم لنقش غلاف كل قطعة بصور مختلفة تتفق مع معنى الدور .

ثالثا : على الطرف الثانى مخابرة أصحاب المحلات المعدة لبيع الأدوار داخل القطر وخارجه لتصريف هذه القطع شرطا أن تكون موقعا عليها من الطرفين ومنمرة بنمر مسلسلة .

رابعا : اتفق الطرفان على أن يكون ثمن القطعة عشرة قروش يخصص منها ٢٠ ٪ ( عشرين فى المائة ) للموزعين ، أى الوسطاء فى البيع ، سيما فى ذلك المحلات التجارية أو أساتذة البيانو .

خامسا : على الطرف الثانى أن يقدم للطرف الأول فى كل شهر حساب من صورتين عن المصروفات والايرادات الأول لابقائه طرفه ، والآخر لرده معتمدا منه الى الطرف الثانى .

سادسا : الأرباح التى تنتج من هذا العمل بعد خصم جميع المصاريف تقسم كل شهر مناصفة .

سابعا : يجب على الطرف الأول أن يتحاشى استعمال ما يسمونه « البمب » فى مفتاح fa كما هو الحاصل فى جميع الأدوار المدونة بمعرفة السيدة ماتيلدة عبد المسيح ومنصور افندى عوض وقسطندى افندى

منسى ، وأن يستبدله دائمـا « بارمونى » حقيقية
حسب قواعد الأرمونى الأفرنكية .

ثامنا : مدة هذا التعاقد خمسة سنوات قابلة للتجديد مدة
أخرى ان لم يبد أحد الطرفين رغبته فى فسخه قبل
انقضاء مدته بستة أشهر بانذار رسمى .

وتحررت هذه الشروط من نسختين بيد كل من الطرفين نسخة للعمل بموجبها عند الاقتضاء .

تحريرا بالاسكندرية فى أول أغسطس سنة ١٩٢٣

| | |
|---|---|
| **توقيع** | **توقيع** |
| **الشيخ سيد درويش** | **أميل عريان** |

ومن أطرف ما استلفت نظرنا فى هذا التعاقد توقيع الفنان مرتين فيه باسم « الشيخ سيد درويش » فهو محافظ على لقب « الشيخ » محافظته على عروبة موسيقاه . وكان من المنتظر وقد غير زيه أن يكتفى بالتوقيع بالاسم مجردا كما يفعل سائر الناس ولكنه أبى الا الاعتزاز بلقب اشتهر به وشب معه ولازمه فى الحل والترحال وأصبح معروفا به دالا عليه . ومن العجيب أن يكون ذلك فى نفس الوقت الذى ثار على هذا اللقب كثيرون سواه ، فخلعوا الزى واللقب معا ، بينما احتفظ هذا الموسيقار العربى الأصيل بلقبه القديم مفتخرا بأن يكون اسمه مقرونا به فى كل توقيع .

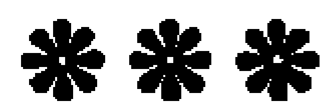
***

وهذا التوثب القـوى الذى رأيناه فى نهجـه فى التلحين وتجديده فيه ، وهذا الطموح الذى اندفع فيه الفنـان اندفاع السيل الهدار لم يكن لأولئك الجامدين أن يوقفوا تياره رغم شدة معارضتهم لفنه. انه لم يكد يغمر المجالات الفنية والأوساط المسرحية بهذا الابداع والتجديد حتى وقف أولئك الرجعيون وأعلنوا عليه حربا لا هوادة فيهـا . وأقاموا من أنفسهم كهانا وحراسا بما التزموه للفن من حدود ليس لأحد أن يتخطاها ، والا وُسِم بالألحاد الفنى . ونحن لا ننسى ذلك البناء « المقدس » الذى كانت تبدو عليه شـعارات المتاحف ، وأن سـدنته قد حرّموا على موسيقى سيد درويش أن تقرب من باب قداسته . ذلك البناء المخصص للموسيقى العربية ، لم يسمح لألحان هذا الفنان أن تجد منفذا للدخول اليه الا بعـد أن خرج من كان بداخله من السادة المحـافظين الجامدين مشيعين الى مراقدهم الأبدية ...

ولم يكن ذلك كله ليثنى عزيمة الفنان المتوثب ، فقد مضى قدما لا يلوى على شىء ولا يتأثر بمن يحاولون تعويق سيره . ولم لا وقد وجد الشعب يؤازره ويستقبل أغانيه ، ويخلق من نفسه محطات اذاعة متنقلة فى الطرقات على أفواه الجيل الناشىء وفى البيوت على ألسنة سكانها من رجال ونساء . ولا تكاد المسارح تقدم رواية جديدة له حتى تزدحم أبوابهـا والطرق المؤدية اليها بالرواد والمشاهدين ، بما يستمر معه العرض زمنا قد يمتد الى ثلاثة أشهر متواصلة فى كل مساء .

ومن يجد من حوله أنصارا ، بل شعبا ينثر تحت أقدامه النقود ، ويحوطه بالتقدير الفائق ، ويروى ألحانه وأغانيه بكل طبقاته ، لا يبالى بطنين المعارضين .

وهكذا حلق سيد درويش بعبقريته فى فضاء لا ترتفع اليه أصوات خصومه حتى انتصر فى حياته وبعد حياته .



ومن دلائل توثبه تلك المحاولة التى لم يهدنا الى استقصائها مجهر البحث الطويل . انها محاولة تكمل الفراغ فى نبوغ هذا الفنان . لقد أسهم فى تأليف الأغانى نصا وتلحينا . ولم يكن من المنتظر أن نجده مؤلفا لكتب الموسيقى . ذلك لأن القدر لم يسعفه فى نشأته بدراسة معهدية ذات مراحل ودرجات ، يقرأ معها المؤلفات ، ويقف على أصنافها المختلفة . وما نظن أن المشاغل المحدقة به ووفرة انتاجه المتزايد من الألحان التى لا ينقطع سيلها كانت تسمح له بوقت يصدر فيه المصنفات . ولكننا نلتقى بهذه المحاولة فيما نشرته « مجلة النيل » بالعدد ٣٥ من السنة الأولى الصادر فى ٩ سبتمبر سنة ١٩٢١ بعنوان : « حضرة الأستاذ الشيخ سيد درويش » . حيث قالت :

« أراد الله لهذا البلد الأمين أن يرفع شأن الفن فأنجبت مصر حضرة الأستاذ النابغة الشيخ سيد درويش، فأخرج للناس من كنوز الموسيقى آثارا يجب الاحتفاظ بها ودررا تسابق الناس الى التقاطها حتى أصبحت ألحان الأستاذ الشجية تملأ

الدور والطرقات يتغنى بها الفتى وتعزف بها الفتاة فى خدرها وينشدها الحادى ويستعين بها الفلاح فى حقله على قتل الوقت . وما ذلك الا لأنها روح جديدة وأنغام توافق الأذواق . وللأستاذ عبقرية لا يجهلهـا المصريون ويقربها من لهم المام بهـذا الفن الجميل .

« وقد أراد الله لهذا الفن الرفعـة الحقيقية والرقى الذى تنشـده الأمة من أعصر مضت فوفق الأستاذ الشيخ سـيد درويش الى تأليف كتاب موسيقى أهداه الى جريدتنا النيل لتنشره تباعا . وقد بدأنا فى هذا العدد بنشر القطعة الأولى فى تعريف الموسيقى ، وسنتبعها بنشر قطعة فى كل عدد ، ونشر أغنية من تلحين الأستاذ مع نشر نوتتها ليسهل على الفتيات ومن لهم ولع بضرب الآلات الموسيقية تناولها وأخذ الفن من منبعه وفقه الله الى ما فيه رفعة الفن :

### الموسـيقى

— أصوات مكهربة تحدث أنغامها بواسـطة اهتزازات تنجذب لها الأفئدة كما تنجذب الابرة للمغناطيس .

— وهى محك القلوب يعرف بهـا الحساس فيؤخـذ عند سماعها ، ويبغضها الجبان فلا يلوى عليها .

— يأتى المولود من عالم الغيب الى دنيانا فتستقبله القابلة والأقارب بأغانى الفرح والحبور . يحييهم عند ما يرى النور

بالبكاء والعويل فيجيبونه بالهتاف والتهليل كأنهم يسابقون بالموسيقى الزمان على افهامه الحكم الالهية .

— هى نغمات رقيقة تستحضر على صفحات المخيلة ذكرى ساعات الأسى والحزن اذا كانت محزنة أو ذكرى أويقات الصفا والأفراح اذا ما كانت مفرحة .

— هى جسم الحشاشة له روح من النفس وعقل من القلب .

— هى عامل من عوامل الشعور الحى الذى يقود المرء حيث الغرض المقصود من التوقيع ان حزنا فحزن وان شجاعة فشجاعة . ولذلك كانت أهم عدد الجيوش فى الممالك المتمدينة . وانك لا تجد جيشا الا ومن أوائل مطاليب رؤسائه اتمام معدات ( الأصول الموسيقية ) . ولمَ ؟ لأنهم يعتقدون الاعتقاد الكلى بأن الجندى يدفعه الى خوض غمرات القتال عاملان :

أولهما : المدافعة الوطنية المبنية على الشعور الكامن فى الفؤاد الذى يحتمه حب تربة البلاد التى رضع من ثديها وشب وترعرع من خيراتها .

وثانيهما : ( القوة التأثيرية ) التى تدفعه بعامل التأثير الذى لا يترك للفكر مجالا للتجوال حول الماديات الاجتماعية التى لا يخلو منها أيا كان ، وهى ( القوة الموسيقية ) فانك ترى الجنود عند توقيعها ثملين بخمرة الشهامة والهمة لا يفكرون الا

فى التقدم الى الأمام مهما كانت قوة الأعداء التى أمامهم والفضل فى ذلك راجع الى ما قلنا من أن ( توقيع النغمات ) .

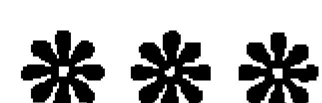
تدفع الجيش للقتـــال بـبـــأس
أقوى عزما من الأســود الضوارى

تســكت الطفــل ان بكى وتداوى
كل مضــنىً مشــتت الأفــكار

فهى والله ســـلوة وســـرور
بل وسر من أجمــل الأسرار

**خادم الموسيقى**

**« سيد درويش »**



وقد بذلنا جهد الطاقة وواصلنا متابعة هذه المجلة استقصاء لما نشرته ، فعثرنا فى العدد ٣٨ الصادر منها فى أول اكتوبر سنة ١٩٢١ على مقال بعنوان « عظمة الموسيقى أو الملكات الموسيقيات » بتوقيع خادم الموسيقى الشيخ سيد درويش ، جاء فيه على ذكر طائفة من ملكات أشتهرن بممارسة الموســيقى من أمثال مارى أنطــوانيت ومارى تريز وكاترين أوف فالو وهنــريت ماريا وغيرهن . وهذا المقال وان لم يكن يتجاوز حدود المعلومات العامة الشائعة فلا أقل أنه يدل على محاولة الفنان الاهتمام بثقافته الموسيقية فى جانب من جوانبها .

ولكن بينما نرى هذه المجلة تسجل اعترافها باهدائه اياها هذا الكتاب الذى تشير اليه اذا بها فى عددها ٤٣ الصادر بتاريخ ٥ نوفمبر سنة ١٩٢١ أى بعد انقضاء ما يقرب من شهرين تعيد الحديث مرة أخرى على وجه غير الذى سبق به اعترافها . فهى هنا تعلق على مقال قصير بعنوان « الموسيقى » لمحمود صادق شلبى ، وتطلب الى الفنان الشيخ سيد درويش أن يدلى بدلائه فى هذا المضمار ، وأن يبر بوعده لقراء النيل ، ثم هى باسم الشعب المصرى تطالبه بما وعد به من قبل ، والويل كل الويل للفنان اذا هو تراخى فى انجاز ذلك فان لديها ـ على حد تعبيرها ـ مقالات عديدة انتقادية عن تقصيره فى هذا الموضوع .

وفى رأينا أن سيد درويش الملحن العبقرى كان جديراً أن ينكر سيد درويش صاحب تصنيف الكتب . فقد دلتنا هذه المقدمة على بعدها عن صميم الفن . واذا كنا لم نعثر لهذا الكتاب على أثر سوى هذه المقدمة التى نشرتها تلك المجلة فان الخسارة ربما كانت فى فقده كتراث للفنان فحسب ...

# دور الفنان في المسرحيات الغنائية

كان المسرح هو المدرسة العملية والميدان الحيوى الذى مارس فيه الفنان تدريبه وتجاربه ، وتجلت فيه عبقريته ومواهبه ، وفى هذه المدرسة مر بجميع مراحلها ، من أقل الأعمال شأنا الى أرفعها قيمة ومكانة . شأنه فى ذلك شأن العصامى الذى يبدأ حياته صبياً فى مصنع صغير ، ثم يرتقى السلم رويداً رويداً حتى يصبح أكبر مدير للمصنع ، وهو فى ذلك كله يمر بجميع مراحل العمل ويتعرف دقائقها ويجتازها خطوة خطوة دون أن تفوته الخبرة الكاملة بكل ما فيها .

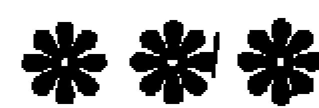
لقد عمل سيد درويش فى المسرح أول أمره مجرد مطرب يلقى فى الفترات بين الفصول ما يروح به عن المستمعين ، وكان ذلك حين انضم فى بداية عهده الى فرقة عطا الله التى سافر معها الى الشام . ثم انتقل من ذلك الى الاشتراك مع المرددين بالمسرح فى القاء الأغانى والأناشيد الجماعية ، كما حدث له فى مسرحية فيروز شاه بفرقة چورچ أبيض ، وما زال يتقدم وينفسح أمامه المجال ، وهو يصعد السلم درجة درجة حتى أتيح له أن يقوم بدور البطولة غناء وتمثيلا فى مسرحياته الثلاث : العشرة الطيبة وشهر زاد والبروكة ، وهذه المسرحيات الثلاث تعتبر أكبر وأخلد أعماله جميعا .

لقد أفاد الفنان من الوسط المسرحى الذى كان يعيش فيه أكبر فائدة ، حين كان فى طليعة رواده عبقـرى موهوب هو نجيب الريحانى الذى كان بحق الرائد الذى يحسن توجيـه الأمور وتقدير المواهب والانتفاع بها ، بالاضافة الى ما كان له من شخصية فنية ممتازة ، وكان من أبرز صفات الريحانى أنه كان يتمتع بخلق فنى رياضى لا يعرف الحقد ولا الأنانية . فتراه وهو على رأس فرقة ينافسها عدد كبير من الفرق المماثلة لم يحاول أن يعمل على شل حركة من ينافسـونه أو تعويق تقدمهم ونجاحهم ، فهو الفنان المخلص لفنـه قبل أن يكون مفكراً فى مصلحته الشخصية . يتسامى عن كل نزعة فيها أنانية أو كراهية للأخرين ، ومن ذلك أنه على الرغم من ارتباط سيد درويش معه بأن يقوم بالتلحين لفرقته مقابل مرتب شهرى قدره مائة وخمسون جنيها ، لم يقف دون افادة الفرق الأخرى من فنه وتلحينه لها . مع علمه بأن ذلك سيخلق له من تلك الفرق مشـاركين فى الفن الذى ما كان أولاه أن ينفـرد به لفرقته ويحرص على ألا يشاركه غيره فى ثمراته ، اذ فى هذه المشاركة ما يفقده الامتياز الذى كانت تتمتع به فرقته فى حالة احتكارها لانتاج ذلك الفنان . وكان هذا التسامح من الريحانى مصدرا لافساح المجال أمام سيد درويش ليقوم بامداد الفرق الأخرى بانتاجه . فأمد بألحانه فرقة الكسار وفرقة منيرة المهدية وفرقة چورچ أبيض وفرقة أولاد عكاشة وأخيرا فرقتـه الخاصة . وأصبح يحصل من مجموع تلك الفرق شهريا على مبالغ تعادل

ما كان يتقاضاه من فرقة الريحانى . ولا ننسى على سبيل الاستطراد أن ننوه مرة أخرى بتسامح الريحانى الذى امتد أيضا الى الشاعر الزجال بديع خيرى حيث عامله نفس المعاملة وترك له كذلك حرية التأليف للفرق الأخرى .

ولم يقتصر أمر الفنان فى صلته بالريحانى وفرقته على الفائدة المادية فحسب ، بل ان الفائدة كانت أعظم من ذلك وأجل خطرا . اذ أن هذه الفرقة كانت مدرسة تشحذ قريحته وتكسبه الخبرة المسرحية عن قرب ، حيث أتيحت له فرصة العمل مع عباقرة فى الاخراج والتمثيل وشئون المسرح ذوى كفايات نادرة قل أن يجود الزمان بأمثالهم . فكان الى جانب نجيب الريحانى رجال أفذاذ من أمثال عزيز عيد وعمر وصفى وبشارة واقيم وعبدالعزيز خليل وغيرهم ، كما تهيأت له فرصة الاتصال بطائفة ممتازة من الكتاب اشتركوا فى تأليف المسرحيات من أمثال محمد تيمور وعباس علام وابراهيم رمزى وغيرهم ، الى جانب أبطال من شعراء الزجل أمثال بيرم التونسى وبديع خيرى وأمين صدقى ومحمد يونس القاضى وغيرهم ....

كل هؤلاء وأضرابهم التقوا مع الفنان فى مدرسة واحدة ، كان يصبح ويمسى فى اتجاهها المتدفق والافادة بعبقريات رجالها الأفذاذ ، وهو الذكى البارع الذى يعرف كيف يفيد من تلك الفرص الفنية التى أعدتها له الأقدار وهيأها له الزمن .



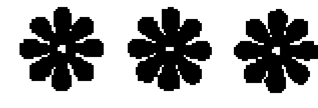
ولقد بلغت مسرحياته الغنــائية نحو العشرين ، وليست جميعها ذات صبغة واحدة ، فمنها مسرحيات تقوم فى الأهم على الاستعراضات الغنائية مثل رواية « ولو » فقد ظهر فيها وحدها استعراضات طوائف العمال ، والمغاربة ، والسقايين ، والوارثين ، والخطايين ، والمســتخدمين وبائعى اللبن . ويســتقل الفنان عادة بتلحين ما تتضمنه المسرحيــة من مقطوعات استعراضية ، وقد يشــترك معــه أحيانا موســيقار آخر فى تقــديم بعض ألحان هــذه المسرحيات ، كما حدث فى مسرحيــة « راحت عليك » ففيها أربعة عشر لحنا لسيد درويش ولحنــان لكامل الخلعى ، وكمسرحية « مرحب » فقد اشترك معه فى ألحانها كامل الخلعى وابراهيم فوزى .

وقد تكون المسرحية الغنائية ذات موضوع قصصى مثــل شهر زاد والعشرة الطيبة والبروكة .

وحين أحس الفنان فى نفسه أنه قد أصبح ذا دراية وخبرة وافية بأعمال المسرح ودقائقــه ، ورأى كيف تدر الفرق على أصحابهــا الطائل من الأموال والوافر من الثراء اعتزم تأليف فرقة خاصة به ونفذ تلك الفكرة فعلا فى أوائل عام ١٩٢١ .

ولكن ما كل فنــان عبقرى ، ولا كل موهوب ، ولا كل دارس لشئون المسرح عارف لدقائقه ، يستطيع أن يحقق نجاحا ذا قيمة فى ادارة الفرقة اذا لم تكتمل فيه الادارة الحازمة وتتوافر له صفات خاصة لم تكن من نصيب سيد درويش ، وأمام هذه الاعتبارات فقــد سببت له فرقته الخاصــة هذه متــاعب جمة

وخسارات فادحة ، وما زالت تتوالى عليه حتى باع ما كان قد ادخره من مال قليل فى أسهم مالية ، كما باع الحصة التى كان يملكها فى بيته بجزيرة بدران .



وكانت مسرحية « شهر زاد » هى أول مسرحية أعدها الفنان لفرقته الخاصة ثم أتبعها بمسرحية « البروكة » ، وقامت الفرقة بعد ذلك بأداء « العشرة الطيبة » التى كانت فرقة الريحانى قد سبق لها القيام بأدائها .

وهذه المسرحيات الثلاث تعتبر القمة ، بل هى أخلد انتاجه الفنى اطلاقا ، وقد استمر اعادة عرضها بعد وفاة الفنان ، من فرق مختلفة فى مسارح متعددة منها دار الأوپرا وحديقة الأزبكية ومسرح الجمهورية وغيرها . وقامت الاذاعة المصرية أخيرا بتسجيل « العشرة الطيبة » و « شهر زاد » وهى توالى تقديمهما فى برامجها بين الحين والحين .

ونظراً لما لهذه المسرحيات الثلاث من الذيوع فلم نعد فى حاجة الى تلخيصها فى هذا البحث المحدود ، مكتفين بتقديم بعض تعليقات عن كل منها فيما يلى :

**مسرحية العشرة الطيبة :**

قام بتأليفها الروائى المعروف محمد تيمور ، وكتب أغانيها بديع خيرى ، ولحنها سيد درويش ، وأخرجها وشارك فى تمثيلها

عزيز عيد . وكل هؤلاء من أقطاب المسرح العربى فلا غرو أن تكون هى درة تلك المسرحيات الغنائية جميعا ، يضاف الى ذلك أن فرقة الريحانى هى التى قامت بتمثيلها فى عرضها للمرة الأولى ، وقد أنفق فى اخراجها أكثر مما تهيأ فى ذلك لآية مسرحية أخرى . واذ كان موضوعها تصويراً لما كان عليه حكم الأتراك والمماليك قديما ، وقد احتوت على تصوير الكثير من العجرفة والتحكم والسخرية بحكام هذه العهود . وأبرز الاخراج هذه النواحى فى صورة مثيرة ، فقد أهاجت تلك المسرحية عند عرضها الأول ثائرة الكثيرين ممن ينتمون الى تلك الأسر بالقرابة والنسب مما نشأ عنه توقف عرضها الى حين .

ولما أتم الفنان تأليف فرقته الخاصة ، وأنجزت عرض مسرحيتيه « شهر زاد » و « البروكة » اللتين قام باعدادهما خصيصا لها ، رأى أن تقدم هذه الفرقة مسرحية « العشرة الطيبة » . فأعيد عرضها من جديد فى اخراج جديد .

وهذه المسرحية الغنائية ( الأوپريت ) تحتوى على خمسة عشر لحنا هى وفق ترتيبها فى المشاهد كالآتى :

( ١ ) واحده أوّه
( ٢ ) على قد الليل
( ٣ ) يقطع فلان على علان
( ٤ ) الأمر أمر الأغا باشى
( ٥ ) والله طيب يا زمان الخلطبيط
( ٦ ) آن الأوان يا حلوة آن

(٧) يا للى تصلى على النبى تكسب
(٨) يا حلالك يا بلالك بيها
(٩) علشان ما نعلا ونعلا ونعلا

لازم نطاطى نطاطى نطاطى

(١٠) هوّه بعينه وبمنا خيره
(١١) يحميك يا شابه لشبابك
(١٢) يا مرحبا بك يا مرحبا بك
(١٣) اتمخطرى يا عروسة
(١٤) احنا الغجر واتتو الحكام
(١٥) الليلة يا ما اكتر عرسانها

وأسندت الى الفنان عند عرض فرقته الخاصة لتلك الأوپريت دور البطل غناء وتمثيلا . ونسجل فيما يلى خدمة للتاريخ أسماء من اشتركوا معه فى أداء تلك المسرحية الغنائية وقتذاك :

| أشخاص الرواية | القائمون بالأدوار |
|---|---|
| الوالى فخر الدين | سيد درويش |
| حسنى بك عرنوس | محمود رضا |
| حاجى بابا حمص أخضر | حسين رياض |
| ست الدار | نظلة مزراحى |
| نزهة | حياة صبرى |
| زوجة الوالى | احسان كامل |
| عبد الله بك بلطجى | عبد العزيز أحمد |

حزمبل — محمد مختار
ياشكاتب — محمد على هلال
رئيس الفرقة الموسيقية مسيو كاسيو

**مسرحية شهر زاد :**

اقتبسها عزيز عيـد ، ونظم كلمات الأغانى بيرم التونسى بعد عودته من المنفى ، ولحنها سيد درويش .

وهذه الأوبريت مليئة بالألحان الحماسية والأناشيد الوطنية . وبها خمسة عشر لحنا هى وفق ترتيبها فى التمثيلية كما يلى :

( ١ ) اليوم يومك يا جنود
( ٢ ) أدينى أهو جيتك بدرى    لوحدى أجرى
( ٣ ) تحيا الأميرة شهر زاد
( ٤ ) أنا المصرى كريم العنصرين
( ٥ ) أحسن جيوش فى الأمم جيوشنا
( ٦ ) دقت طبول الحرب يا خيالة
( ٧ ) البوستة جاية
( ٨ ) آدى الشمس والقمر
( ٩ ) الجيش رجع م الحرب بالنصر المبين
(١٠) هلأ بتضلّوا هون معايا شوى ( شامى )
(١١) زفوا العروسة للعريس
(١٢) افتح يا باش سنجق دار
(١٣) مين كان يقول الحرب حتخلص

(١٤) مالك يا باش سَنجق

(١٥) الدنيا مايدومشى فيها خال م الأحوال

وقد عرضت هـذه المسرحية لأول مرة يوم الاثنين ٦ من يونية سنة ١٩٢١ بمسرح برنتانيا . وقام الفنان فيها أيضا بدور البطولة غناء وتمثيلا واشترك معه فيها :

| اشخاص الرواية | القائمون بالادوار |
| --- | --- |
| زعبلة | سيد درويش |
| حورية | حياة صبرى |
| قره آدم | مسيو ألبير |
| الخاتون | نظلة مزراحى |
| أبو حريشه | حسن القصبجى |
| قمع الدولة | منسّى فهمى |
| الميرِ شاه | كلود ريكان |
| مخمخ | محمد المغربى |
| جلفدان | مارى (أدوار ثانوية) |
| صبا | فاطمة (أدوار ثانوية) |
| برلنطة | نعمت (أدوار ثانوية) |

رئيس الفرقة الموسيقية : مسيو كاسيو

**مسرحية البروكة :**

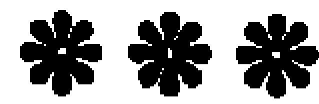
منقولة عن المسرحية الفرنسية La Mascotte ، وعلى الرغم من تمصيرها فقد احتفظت بأسماء شخصياتها الأوربية . ترجمها محمود مراد ونظم أغانيها عبد العزيز أحمد ولحنها سيد درويش ، وبها ثلاثة عشر لحنا هى بحسب ظهورها فى مشاهد الأوبريت كما يلى :

(١) انسى الهموم
(٢) كان الشيطان
(٣) ضرب النفير جه الأمير
(٤) لما أشوف وش الحبيب
(٥) دق الجرس روكو وفلقنا
(٦) البدر ده ازاى نزل ع الأرض دى
(٧) ايه مضايقك فى السراية
(٨) يا حبيبتى يا حياتى
(٩) الأنس دا والفرح دا
(١٠) املا الكاسات من المدامه
(١١) يا عسكر الأمير
(١٢) ليه يا عقلى ليه يا قلبى
(١٣) افتحوه افتحوه يلله حالا اكسروه

وقام الفنان أيضا عند عرض هذه الأوبريت بفرقته بدور البطولة غناء وتمثيلا مشتركا معه فى الأداء :

| القائمون بالأدوار | أشخاص الرواية |
|---|---|
| سـيد درويش | بيبـو |
| عمر وصفى | روكو |
| محمود رضا | لوران |
| عبد العزيز آحمد | فيرتليني |
| محمد على هلال | ماتيو |
| حياة صبرى | بتينا |
| الآنسة نعمات | فيامتا |
| حسن القصبجى | شاويش |
| الياس صوفان | عسكرى |
| حسين رياض | مدير المسرح |

رئيس الفرقة الموسيقية : مسيو كاسيو



وبعد هذه اللمحات الخاطفة عن تلك المسرحيـات الغنائية الثلاث ، رأينا أن نتجه بالحديث الى تقديم مسرحية أخرى على سبيل التفصيل ، ولعل الباحثين والمنقبين فى أيامنا هـذه عن « أوبريت » تصـلح للتقـديم والأداء يجدون فيهـا بغيتهم المنشودة ، ولعل القراء أيضا سيرون فيها القصـة الممتعة التى تواتى رغباتهم .

كما نرجو أن يكون فى تقديمها فى هذا الكتابماينبه الى غيرها من مسرحيات الفنـــان التى تقارب العشرين ، وهى مستكملة الجهاز التمثيلى والغنائى . واذا كان لابد من ادخال شىء يسير من الحوار فيها ، فان الكثير منها وصف صادق لفترة لا يمكن تجاهلها من تاريخ تطورنا .

أما هذه المسرحية فهى أوپريت « راحت عليك » أو « بنت الحاوى » وقد خصصنا لها المقال التالى :

# مسرحية "راحت عليك"

## أو بنت الحاوى

المسرحية تأليف امين صدقى . وهى ذات ثلاثة فصول ـ وتقع حوادثها فى بلاد الهند ، بها أربعة عشر لحنا لسيد درويش ، ولحنان لكامل الخلعى . .

**الفصل الأول :**

يبدأ بسوق مزدحم بالباعة أمام قصر الأميرة غندورة ابنة عم الأمير ولى عهد الراجا الكبير حاكم الهند . وفى هذا السوق ينادى كل بائع على سلعته . ويقبل الحاوى المصرى «سفروت» وابنته « بدر » فيستقبله الجميع باللحن الأول « لحن السوق » ومطلعه :

عيّد وزقطط يا واد انت وهوّه اتهنى
الموسم أهو صهلل وبقى له شنه ورنه

ويبدأ الحاوى فى عرض ألعابه السحرية متغنيا بمهارة المصرى ولباقته . كما تعرض ابنته ألعابها بالثعابين ، وهى فتـــاة فاتنة بارعة الحسن فائقة الجمال . ويقبل تاجر أمريكى اسمه «پاولو» يبدى أن مهمته فى القدوم لهذا البلد عقد معاهدة تجارية مع

الأمير ولى العهد وأن تجارته فى الأسلحة والملابس والأفيون .
والحقيقة فى شأن هذا التاجر أنه كان يقتفى أثر ابنـة الحاوى ويتبعها ، فقد شغف بحبها منذ وقع عليها نظره فى مدينة دلهى . ثم هو الآن يبدى لأبيها رغبتـه فى الاقتران بهـا . ويستطلع الحاوى رأى ابنته فترفض يده . ويجرى هذا الرفض فى لحن يشترك فى أدائه الثلاثة ، الحاوى وابنته والتاجر الآمريكى مع مجموعة الباعة فى السوق ، ومطلعه :

جرى ايه يا فشـل انت يا دونكى
بآنى وش عـايز تتجـوز

ثم يتناولون أثناء سمرهم خبرا مؤداه أنه سيقام بعد الغد مهرجان كبير احتفالا باعتلاء ولى العهـد عرش المملكة ، فان والده الراجا حاكم الهند كان قد توفى منذ زمن ، وبلغ ابنه ولى العهد الآن سن الرشد ... ثم يروون أن هناك عقداً من اللولى أبيض اللون ينتقل بالوراثة بين أولياء عهد المملكة واحداً بعد الآخر ، وهو الآن على صدر ولى العهد الحالى حتى يبلغ سن الرشد .

وتروى بدر لأبيها سر هذا العقد على نحو ما سمعته من أهل هذا البلد فى لحن ثنائى هو « لحن العقد » ، ومطلعه :

أهل البـلد همّ اللى حـكوا لى
قالوا دا عقـد أبيض لـولى

وسر هذا العقد أنه يظل محتفظا بلونه الأبيض طالما بقى ولى العهد مستقيم السلوك فى حياته بعيداً عن غواية النساء . فاذا

أغرته أية امرأة بها اسود لون العقد لوقته ، وحينئذ يحرم من اعتلاء عرش المملكة .

وتقبل الأميرة غندورة فيستقبلها الجميع بلحن « استقبال الأميرة » ومطلعه :

أدى ست الكل زى الفل ملحه ف عين اللى ما يصلى

ويظهر من كلام الأميرة فى هذا اللحن شدة تعلقها بابن عمها ولى العهد وأنها والهة فى حبه ، وهى تشكو جفوته وصدوده .

ويقبل « زرزور » وزير الميمنة باحثاً عن الأمير . وهنا يفضى الى الأميرة بسر رهيب . ذلك أن ولى العهد منذ سفره الى دلهى قبل شهرين كان يشاهد حفلا أقامه أمام السراى طائفة من الحواة والبهلوانات والدراويش الذين يلعبون بالثعابين ، وقد لاحظ الوزير عليه منذ ذلك التاريخ عبوساً وضيقا وحزنا مستمرا . وقد اصطحبه الأمير فى رحلة طويلة ظل يتنقل فيها من بلد الى بلد حتى وصلوا هنا الى مدينتها ببناريس ، واذا بالأمير ينقلب عِبوسه مرحاً ويصبح دائم الضحك والرقص والغناء . والوزير اذن يستنتج من ذلك أن الأمير لابد أن يكون مشغوفا بالأميرة غندورة وأنه كان يبحث عنها حتى وجدها . وتطرب الأميرة لهذا الحديث ، وتعد زرزور بالاحتفاظ به وزير الميمنة فى الدولة اذا تحقق قوله وتم اقترانها بالأمير ولى العهد ... ويسترسل الوزير فى الحديث فيقص على الأميرة سراً آخر ، ذلك أن الملك الراحل قد سلمه قبيل وفاته صندوقا صغيراً من

الأبنوس وأوصاه أن يحتفظ به وديعة يسلمها لولى العهد يرر بلوغه سن الرشد واعتلائه عرش المملكة . وهو لذلك يحتفظ بالصندوق ومفتاحه حتى يسلمهما للأمير بعد غد .

ويدخل الأمير . وتحاول الأميرة والوزير التحدث اليـه ، ولكنه يبدو مشتت البال لا يرغب فى الاستماع الى أى منهما . ويعمل على ابعاد وزيره فيصرفه عن المجلس . وتقبل عليه الأميرة فتلاحظ اضطرابه وانشغال باله . وأخيراً يصارحها بأن الذى يشغله سر لا يستطيع الافضاء به . انه محب ولهان . ويجرى بينهما لحن « السر » فى غناء ثنائى ، مطلعه :

السر هنـــا هوّ ف قلبى ما ابوحشى به الا لروحى

ثم ينصرف الأمير دون مبالاة بالأميرة .

ويتغير المنظر فيتقابل الأمير مصادفة مع بدر ابنة الحاوِى . انها فتاته التى يلهب حبها قلبه والتى طاف من أجلها سائر البلاد للبحث عنها ، وذلك منذ رآها فى مدينة دلهى . ولقد أحبته هى أيضا منذ رأته فى تلك المدينة ولم تكن تعرف أنه الأمير ولى العهد . واذ جمعتهما تلك المصادفة السعيدة معاً لأول مرة فقد أخذا يتناجيان ، ويبث كل منهما غرامه للآخر .

ويجتمع الأمير بعد ذلك بوزيره زرزور فيظهر له سعادته ، ويصرح له بأنه وجدها وأنه سعيد بلقائها وأنها هى أيضا تحبه . ويظن زرزور أن الأمير انما يعنى ابنة عمه غندورة .

وتقبل الأميرة فى ذلك الوقت فيزف لها زرزور بشرى غرام الأمير بها . بينما يحتشد الجمع أمام القصر يهرجون ويلعبون

ويهزجون بلحن ختام الفصل الأول ، وهو لكامل الخلعى ومطلعه :

يااللا ياحاوى ان كنت ناوى    تعا فرّجنا على ألعابك

وهنا يظهر ما كان مستورا اذ تتغنى بدر بحبها للأمير ، ويتغنى الأمير بحبه لبدر ويقصد الى أبيها أمام الجمع فيطلب يدها ، والكل فى دهشة يأخذهم العجب فيتغنون :

ازاى يا ملك يا سيد المماليك
تتجوز وحده من الصعاليك
أبو ها حاوى    ولابسه جاوى    يادى البلاوى

فيجيب الأمير :

باحبها    باحبها
ياما بنات فى البؤس حقيرة    وعرضها أطهر من الغنية
تكون وضيعة تكون فقيرة    كفاية انها مصرية

**الفصل الثانى :**

تجرى حوادث هذا الفصل فى قصر الأمير وما حوله من حدائق وبساتين . ويبدأ الفصل بظهور الثلاثى : الأميرة غندورة ، وزرزور الوزير ، وپاولو التاجر الأمريكى . ويتغنون بلحن « غرام الأمير » ، ومطلعه :

نعمل ايه أهو البرنس طب فى حبل الغرام
ايه الرأى ما نضيّعش الوقت فى كتر الكلام

ويتعاهد الثلاثة فيما بينهم على العمل على افساد خطبة الأمير لابنة الحاوى والحيلولة دون اقترانهما . وينتهى بهم التفكير الى حبك مكيدة للأمير . ذلك أن يبعثوا الى قصره لمناسبة هذا الاحتفال فرقة من الراقصات الخليعات يعملن على اغرائه ، وتحمله احداهن على تقبيلها . فاذا تم ذلك فسيتغير لون العقد الى اللون الأسود ويحرم الأمير من العرش ويطرد من المملكة ، وتصبح الأميرة غندورة حينئذ هى الملكة ، وستتخذ من زرزور وزيرها الأول . ثم تضيف غندورة الى ذلك أنها تريد أن تتخفى وتندس وسط هؤلاء الراقصات حيث تقوم هى نفسها بغواية الأمير وحمله على تقبيلها .

وتدنو ساعة الاحتفال ، وقد دعا اليه الأمير خطيبته بدر ووالدها ، وأمر باستقبالهما استقبالا فخما ... ويدخل الأمير الحفل ويلتقى بهما فى فرحة كبيرة مبديا سعادته بالزواج المنتظر . بل ويمتد حلمه الحلو فيتحدث عن سعادته الثانية يوم يرزق بالذرية . ويغنى الثلاثة « لحن الذرية » ، ومطلعه :

غير الزواج فيه ايه تانى
اللى عليه كل حياتنا
خلافه كله هنا فانى
لما يكون نونو فى بيتنا

ويخرج سفروت وابنته بدر ليرتديا ثيابا رسمية أمر لهما بها الأمير . بينما يظل الأمير وحده يغنى لحن « سلطان الغرام » وهو من تلحين كامل الخلعى ، ومطلعه :

ياســلام ما كنتش أفهم　　ان سلطان الغــرام
دولتــه أقــوى وأعظم　　دوله ويبيح الحــرام

وتقبل الراقصات وبينهن غندورة التى تنتهز الفرصة فتدنو من الأمير فى دلال وتداعبه فى غواية ظاهرة حتى يهم بتقبيلها. وهنا ــ وقبل أن تتم القبلة ــ يدخل الحاوى فيراهما فى منظر العشيقين، فيرتبك الأمير والأميرة. وتدخل بدر فيحاول أبوها افهامها خيانة الأمير لحبهما، بينما يجتهد الأمير فى أن يصرفه عن هذا القول. وأخيرا تعلم بدر بالقصة، فتغضب. ويعتذر لها الأمير مقراً بخطئه، معاهداً اياها ألا يعود لمثل ذلك أبدا، وأنها هى وحدها حبيبته التى يخفق قلبه بحبها ــ فتصفح عنه بدر، ويشكرها الأمير على نبل شعورها.

وهنا يدعو الأمير الكل لتقديم العــروس لهم، ويتغنون بلحن «العروسة»، ومطلعه:

كلنا أدحنا جينا الصــغير والكبير طوع أمرك
لاجل ما نشوف العروسة يا أمير اللى حتشاركك

ولكن الأميرة والوزير والتاجر الأمريكى ما يزالون ماضين فى تدبير مكيدة أخرى لعرقلة اتمام هذه الزيجة. وأخيراً يتفق رأيهم على أن ينصبوا شراكاً للأمير لن يستطيع الافلات منه، ذلك أن يكتبوا اليه خطابا على لســان حبيبته بدر تطلب منه لقاءها فى كشك الحديقة فى منتصف الليل تماما. ثم يقومون هم باعطاء الحراس كمية كبيرة من الأفيون تجعلهم يستغرقون فى

نوم عميق . ثم تمثل الأميرة دور حبيبته بدر فتذهب هى فى هذا الموعد للقاء الأمير فى الكشك فى ظلمة الليل ، وتحمله على تقبيلها فيسوّد العقد ويحرم من المملكة .

وبعد أن أحكم الثلاثة أمر هذه المكيدة ينصرفون ، فى ختام الفصل الثانى ، للعمل على تنفيذها ، متغنين بلحن « العمل » ومطلعه :

وقت العمـل فيـه ميت أمل
ترتيبنـا موش حيروح هـدر
لازم نشـوف ميّـات ألـوف
حِيَل عشـان منـع الخطـر

**الفصل الثالث :**

يبدأ بلحن « الصباح » ، ومطلعه :

صحصحوا يا جماعة آدى نور الصباح
الحـلو اللى ينعـش أهـو لاح
تعـالوا بنـا نغنى ونتمـتع
بنسـيمه اللى يـرّد الأرواح

يتغنى به جمع من البنات والرجال ، وقد ظهر بينهم زرزور الوزير وبدر وأبوها سفروت ، وقد أخذ الاثنان يذكران والدة بدر وليتها كانت حاضرة حتى تسعد بزفاف ابنتها الى الأمير ، ولتقدم لها نصـحها فى تلك المناسبة . ويتغني الاثنـان بلحن « نصيحة الأم لبنتها » ، ومطلعه :

بكره يا بنتى تدخلى دنيا
وتعرفى ايه واجبات الزوجه
ابقى اتغندرى حطى كولونيا
لكن اوعى ، ما تمشيش عوجه

وتدخل الراقصات ... وبينما الجميع فى نشوة من الفرح والسرور ، يدخل رئيس الكهنة فيطلب ايقاف الحفل ، معلناً أن الأمير قد حلّت به لعنة الآلهة وأمرت الكهنة بطرده من مملكة آبائه ، وأن ذلك قد تم اليوم قبل بزوغ الشمس ، فقد قصدوا اليه فى الفجر ليباركوه استعدادا لتتويجه فوجدوا العقد الذى فى صدره قد استحال لونه أسود مثل الفحم . ثم يعلن رئيس الكهنة تتويج الأميرة غندورة ملكة على البلاد . وينشد الجميع لحن « الخيانة » ومطلعه :

اتفوه اتفوه على كل من خان عهد أبوه
اخيه اخيه ان ما كنتوش تأدبوه
علشان تايه ساح وتاجه منه راح

وتصطدم بدر وأبوها بهذه الفاجعة ، فتغنى بدر منفردة لحن :

والله تستاهل يا قلبى ليه تميل ما كنت خالى

ويظهر زرزور التشفى بالحاوى وابنته بعد أن رحل عنهما الأمير وتم طرده من البلد منذ فجر الأمس .

وهنا يدخل الأمير متخفياً فى شكل درويش يستجدى من بدر كوبة ماء . وتخرج بدر لاستحضارها له ، بينما يسـألـه زرزور عما اذا كان قد سمع شيئا عن الأمير المطرود . فيدعى الدرويش أنه لم يسمع عنه فحسب بل لقد رآه رأى العين فى مدينة كشمير ، وسمعه وهو يقول : انه برىء لأنه نام فى ليلته كالعادة ولم يفعل شيئا ما ، ولكنه أصبح فوجد العقد أسود اللون . فيقول زرزور ان الأمير كاذب وانه كان فى منتصف الليل مع ابنة الحاوى فى كشك الحديقة .

وتدخل بدر حاملة كوب الماء تقدمه للدرويش الذى يكشف لها عن نفسه وأنه هو الأمير . فتطلب اليه الاسراع بالهرب والا قتلوه . ولكنه يأبى ، فهو سعيد برؤياها هنى بقربه منها . ويغنى لحناً مطلعه :

مين زيى مين أسعد منى

ويغتنم زرزور فرصة طرد الأمير فيفتح الصندوق الذى كان وديعة لديه من الملك الراحل والذى كان عليه أن يسلمه لولى العهد عند تتويجه . فيجد داخل الصندوق ورقة كتبها الملك يقول فيها :

« الآن يجب أن أطلعك على حقيقة هذا العقد الأبيض الذى توارثناه من قديم الزمان . هذا العقد ليس فيه أقل سر ولا يتغير لونه أبداً . انما هى أسطورة أشاعها أجدادنا ليبقى أولياء العهد على استقامتهم فى الحياة محتفظين بشرفهم » .

ويطلب زرزور من الحاضرين كتمان هذا السر ، والا تعرضوا جميعا للهلاك . وهنا تدخل غندورة فتسأل زرزور اذا كان قد سمع شيئا عن ابن عمها الأمير . فيخبرها أنه سمع بوجوده فى جهة كشمير . ثم يبلغها أنه فتح الصندوق ، وقرأ الورقة التى بداخله وأن أسطورة العقد مجرد أكذوبة . فتقول له غندورة : انها تعلم ذلك ، فقد سبق لها أن سرقت منه المفتاح وفتحت الصندوق ، واطلعت على ما احتوته الوصية ، وعلمت أن العقد مجرد عقد عادى وليس فيه أى سر ، وأنها حين قابلت الأمير فى الكشك فى منتصف الليل كانت تعلم تلك الحقيقة التى كان يجهلها هو . وقد غافلته أثناء لقائهما فأبدلت عقده الأبيض بعقد آخر كان معها يشبهه تماما ولكنه أسود اللون ...

ثم تقول انها بعد أن نجحت فى تدبيرها وحالت بين الأمير وبين زواجه بابنة الحاوى ، وبعد أن أصبحت هى ملكة البلاد ، تريد أن تتنازل للأمير عن العرش على أن يقترن بها لأنها والهة به ولا تستطيع العيش بمنأى عنه . وتعتقد أنه الآن لن يرفض هذا العرض ، سيما حين يعلم أنها هى التى كانت معه فى الكشك وليست ابنة الحاوى كما كان يعتقد ... ثم تخرج .

ويطلب الأمير المتخفى الى حبيبته بدر أن تسرع بالهرب معه . ولكن بدر تعتزم التضحية من أجله واعادته الى عرش أبيه ، فتقول له انها لم تعد تحبه ... وهنا يدخل التاجر الأمريكى فتقبل عليه بدر متهللة وهى تقول : هذا هو الرجل الذى أحبه . فيطير التاجر من الفرحة ويبوح بسر جديد . ذلك أنه هو الذى

ذهب الى الكشك فى منتصف الليل للقاء بدر بعد أن وضع الأفيون للأمير فى الماء فاستغرق فى النوم طوال ليـله . وقد انتهز فرصة نومه ونوم حراس القصر فذهب الى الكشك ، وكان يلبس العقد بعد أن انتزعه من صدر الأمير أثناء نومه ، وذلك حتى تثق بدر عند مقابلته لها فى الكشك أنه هو الأمير . وقد قضى معها وقتا جميلا حالما ...

ويضيق الأمير ذرعاً بهذا القول ، ويكشف عن نفسه بعد أن اتضحت له كل هذه الحقائق . ويحدث هياج كبير تدخل على اثره غندورة . وحين تقع عينها على الأمير تهرع اليه فى غبطة فائقة وحنان بالغ متنازلة له عن العرش . وتتوسل اليه أن يقبل الاقتران بها لأنها والهـة بحبه ،وأنها هى التى كانت معـه فى الكشك فى منتصف الليل وليست ابنة الحاوى .

وهنا تتضح لها الحقيقة وأنها لم تكن فى الكشك مع الأمير انما كانت مع پاولو التاجر الأمريكى .

ويسر الأمير لهذه النتيجة ، فيقبل على بدر ويعلن اتمـام زواجه بها ، كما يعلن تنصـيب والدها وزيره الأول . وهنا يتساءل زرزور عن مصيره ، فيجيبه الجميع فى غناء شامل «راحت عليك» ، وهو لحن الختام ومطلعه :

راحت عليك راحت عليك     متروح بقى تقشر دره

# رائد الموسيقى فى مجال الوطنية الثائرة

قدمنا فى فصول هذا الكتاب شواهد من مقطوعات ألفها الفنان أو لحنها ، وكلها تصور تجاوبه الوطنى مع الشعور العام الذى كان يحسه الشعب تجاه الاحتلال الجاثم على صدر البلاد ، منذ تفتحت عينه على منظر المأساة الاستعمارية ، وقد قطعت من مراحل الزمن قرابة ثلاثين عاما . أحس الفنان ماتموج به حياة الشعب من تذمر وكراهية للعدو الدخيل المستغل وترقب يوم الخلاص .

شعراء ينظمون قصائدهم ، وكتاب يحررون مقالاتهم وسياسيون يرسلون الدوى المتواصل من خطبهم وكلماتهم المثيرة ، وزعماء يضحون بأوقاتهم وثرواتهم بل بحياتهم .

ولم تكن الموسيقى فى تجاوبها نحو أهداف الوطن والمطالبة بحريته بأقل مما تحمله النواحى الفنية والأوساط الأدبيةوالأندية السياسية . فأرسلت الصرخات والصيحات الوطنية . وكان فى طليعة الرواد لهذا الوعى الموسيقى القومى فناننا الخالد سيد درويش .

ويحاول البعض من حملة الأقلام أن يصوروه داعية من دعاة السياسة ، وأنه كان هو الترجمان لثورة عام ١٩١٩ . وأقوال هؤلاء اذا ترك لها الطريق فانها ستصبح ضمن الشائعات التى تتضخم كلما تباعد بها الزمن . ويومئذ يتعثر التاريخ ، وتلتبس فيه الأمور ، وتختلط فيه الحقائق بالأخيلة .

ولسنا بأقل منهم حبا وتقديرا للفنان العبقرى . ولنفس هذا الحب وذلك التقدير لا نرضى مبالغة تسىء الى الوقائع ، وتخلق لفنان معارضين يتحينون الفرصة للخوض والاسراف فى قول قد يسىء اليه عن عمد أو غير عمد ، ويجعل من تعودوا الاسترسال فى الرواية والنقل يتزيدون ويختلقون ما يلتبس معه الحق بالباطل .

وفناننا فى غنى بآثاره الخالدة عن تزييف آثار أخرى لتخليده . حسبه أنه منذ شبابه كان مخلصا لوطنه ولشعبه وبلاده . فتجاوب مع الوطنية التى كانت هى التيار الغامر للجميع ، يحسها الزارع والصانع والتاجر والطالب والموظف وكل مواطن تحت سماء مصر ، بما جعله يترجم فى ألحان عشرات الاستعراضات التى اشتملت عليها مسرحياته الغنائية عن الوطنية التى تجرى فى دماء هذه الطوائف . وهى فى ذات الوقت انفعال فى نفس الفنان . انفعال عاش معه طويلا فى الاسكندرية ثم رحل معه الى القاهرة ، فتجلى فى الكثير من مقطوعاته وأغانيه التى جعلت من مسرحياته مناهل ثورية يغمرها الحماس الوطنى فى أروع صوره وأجلى مظاهره .

ففى مسرحية واحدة كشهر زاد نجد أمثال هذه الألحان : لحن اليوم يومك يا جنود ، ولحن أنا المصرى كريم العنصرين ، ولحن أحسن جيوش فى الأمم جيوشنا ، ولحن دقت طبول الحرب يا خيالة ، ولحن الجيش رجع م الحرب بالنصر المبين وغيرها ...

وفى غيرها من المسرحيات التى سبقت ذلك بكثير نجد أمثال هذه الأغانى الوطنية القوية . كما فى مسرحية « الهلال » مثلا التى لحنها لفرقة الكسار ، فاننا نجد « لحن الجنود » الذى يقول فى مطلعه على لسان الجند :

احنا الجنود زى الأسـود     نمـوت ولا نبعشى الوطن
بالروح نجودبالسيف نسود     على العـدا طـول الزمن
الحرب ديننـا وطبعنـا     والسـيف أبونا وأمنـا
نحفـظ كـرامة شـعبنا     بعمـرنا ، بدمنـا
صوت السلاح يوم الكفاح     فى عـرفنا ، فى سـمعنا
حلو النغم
لازم نعيش طـول عمرنا     فى أرضـنا أحـرار
ورافعين العَلَم
...     ...
...     ...

وهذا اللحن الأخير ، وكثير من ألحان الاستعراضات التى انتهت بالختام الوطنى فى كل منها سـبقت الثورة التى قامت سنة ١٩١٩ ، كما استمرت مثل هذه الاستعراضات ، وهـذه الألحان الوطنية بعد تلك الثورة ، مما ينهض دليلا على مدى انفعال الفنان بالوطنية قبل الثورة وبعدها .

وقد سبق أن أشرنا فى غير هذا المكان الى نشيد « مصر والسودان » الذى مطلعه :

جالت لى هالتى أم اهمد كلمــــايه فى متــلايه
سرجوا الصندوج يا مهمد لــــكن مفتــــاهه مآيلا
النه يا شنجى كريكرى

وأن الفنان قد لحنه بالاسكندرية قبل رحلته الى القاهرة عام ١٩١٧ . ولم يعرف جمهور الشعب هذا النشيد الا بعد فيلم الثورة حين تناقلته المحافل والمهرجانات الوطنيــة ، وحين كان الكثيرون يتوهمون أنه من انتاج تلك الثورة .

***

وكما امتلأت مسرحياته بهذه الألحان الوطنية قبل الثورة وبعدها ، فقد كان تأثره بالوطنية عميقا ، دون تقيد بظروف المسرحيات ونصوصها . فقد ألّف بنفسه قبل الثورة كثيرا من الأغنيات والأناشيد قام هو بتأليفها وتلحينها . وقد سبق أنه أشرنا فى غير هذا المكان الى قطعتين منها هما :

دور « عواطفك أشهر من نار » . ثم النشيد الذى استوحاه الفنان من الكلمة الخالدة لمصطفى كامل « بلادى بلادى لك حبى وفؤادى » .

وكان آخــر ما قدمه من تلك المقطــوعات تأليفا وتلحينا الأنشــودة التى وضعها تحية لســعد زغلول عند عودته الى الوطن سنة ١٩٢٣ . وبعد أن أتم الفنــان تدريب المنشــدين والعازفين على أدائها استعدادا لحفل الاستقبال عاجلته المنية . واستقبل سعد بالمقطوعة بعد وفاة مؤلفها بيومين اثنين . وهى :

## نشودة سعد زغلول

تأليف وتلحين سيد درويش

مصرنا وطننا سعدها أملنا كلنا جميعا للوطن ضحية
أجمعت قلوبنا ، هلالنا وصليبنا أن تعيش مصر عيشة هنية

***

عزّك حياتنا ذُلّك مماتنا
يا مصر بعدك مالناش سعاده
لولا اعتقادنا بوجود الهَنا
كُنا عبدنا النيل عباده
مصرنا وطننا ... الخ

***

حبك كفاية مالوش نهاية
كل مزايا من فضل ربى
مهما أسينا مفروض علينا
موت المجاهد من غير ذنبِ
مصرنا وطننا ... الخ

***

روحنــا فـداكِ مالنـاش سـواك
ربك معـــاكِ فى كل ســاعة
وباتحــــادنا نبلــغ مــرادنا
ويـــــد الله مع الجمـــاعة

مصرنا وطننا ... الخ

***

احنــا وغايتنــا نرفع رايتنـــا
أحــرار خلقنـا نأبى المـــذلة
يا عيشــنا سَعَدا يا متنــا شَهَدا
لنحيـــا أمـة مســـــتقلة

***

وفى مقدمة ما اتجه الفنـان من الألحان الوطنيـة خارج مسرحياته الغنائية ذلك النشيد الحماسى الذى ظهر فى غضون سنوات الثورة وهو :

**نشيد قوم يا مصرى**

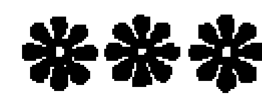
كلمات بديع خيرى

قـوم يا مصرى مصر دايمـاً بتناديك
خد بناصرى ناصرى دين واجب عليك
يوم ما سعدى راح هدر قدام عنيك
عِـد لى مجدك اللى ضيَّعته بايديك

شوف جدودك فى قبورهم ليل نهار
من جمــودك كل عضـــمة بتستجار
صــون أثارك ياللى ضيَّعت الأثار
دول فاتوا لك مجد خوفو لك شعار

---

ليــه يا مصرى كل أحــوالك عجب
تشـكى فقرك وانت ماشى فوق دهب
مصر جنة طول ما فيها انت يا نيــل
عمــر ابنك لم يعيش أبداً ذليـــل
يوم مبـــارك تم لك فيه الســعود
حب جارك زى ما تحب الوجـــود
ايه نصارى ومسلمين ؟ أخلص جنود
للوطن من نسل واحــد م الجــدود



وفى قمة أعماله الوطنية قيامه بتلحين النشيد الذى نال به « شوقى » الجائزة الأولى فى مسابقة التلحين التى أقيمت عام ١٩٢١ . وكان تلحين فناننا له من أكبر العــوامل على تقبــل الشعب له وانتشاره فى جميع الأوساط ، مما كتب لهذا النشيد الخلود بتأليف أكبر شاعر فى العروبة وتلحين أروع فنان .

وفيما يلى نص هذا النشيد :

## نشيد بنى مصر مكانكمو تهيا

### تاليف احمد شوقى

بنى مصر مكانــــكمو تهيَّـــــا
فهيَّــا شـــيدوا للمُلك هيَّـــا
خــــذوا شمس النهـــار له حُليــا
ألم تَكُ تــاجَ أولِــكم مليَّــا

على الأخــلاق خطوا الملك وابنوا
فليس وراءها للعــــز ركــــــن
أليس لــكم بوادى النيــل عــدنُ
وكوثرها الذى يجـــرى شـــهيا

***

لنـــا وطن بأنفســـنا نقيـــــه
وبالدنيــا العريضـــة نفتـــديه
اذا ما ســـيلت الأرواح فيــــه
بذلنـــاها كأن لم نُعط شـــيئا

لنــا الهـــرمُ الذى صحب الزمانا
ومن جــــدثانه أخــــــذ الأمانا
ونحن بنو السَّـنا العــالى نمــانا
أوائل علمــــوا الأمم الرقيَّـــا

***

نروم لمصر عـــــزاً لا يـــرام
يرف على جوانبـــه الســلام
وينعم فيـــه جـــيران كـــرام
فلن نجـــد النزيل به شـــقيًا
نقـــوم على البنـــاية محسنينا
ونعهـــد بالتمـــام الى بنينـــا
نمـوت فداكِ مصرُ كما حيينـــا
ويبقى وجهــك المفَــدىُّ حيــًا

# تطرف الفنان

كان سيد درويش قوى البنية ، ضخم الجسم فى غير بدانة ، أسمر البشرة ، متوسط الحجم ، ربع القامة ، ذا شعر أشعث غزير ثائر متناثر يؤلف محيطا فاحماً حول رأسه . جبين عريض ، يعلو عينين سوداوين واسعتين وملامح سمحة ووجه عربى .

كان حاد المشاعر ، ملتهب العاطفة مسرفاً فيها . فاذا أخلص بالغ فى اخلاصه . واذا غضب بالغ فى غضبه . واذا رضى بالغ فى تسامحه . واذا اندمج فى عمل فنى فيه . واذا انسجم فى مجلس نسى نفسه . وكان لا يعرف فى حياته توسطاً ولا فى تصرفاته اعتدالا .

كان يحب فيغرق فى حبه . بل انه ليستطيع أن يجمع فى ذلك بين أكثر من حبيبة فى وقت واحد . وقد شاركه فى هذه الظاهرة كثير من الفنانين . فهكذا كان شوبرت (Schnbert) حتى صُنف كتاب خاص بغرامياته معنون باسمه أطلق عليه «النساء فى حياة شوبرت» . وهكذا كان شوپان ( Chopin ) مشغوفا يتعلق بأكثر من محبوبة ، وهو فى ذلك يبلغ دائما حد الوله . وتعددت قصص غرامه فى بولونيا مسقط رأسه ، وألمانيا وباريس فى وقت واحد . وهو نفسه يقول فى ذلك : « ان المرء يستطيع أن يحب فى وقت واحد أكثر من محبوب واحد » .

والواقع أنه لا ينبغى أن يقاس الفنان بالمقاييس الهندسية والمعايير المنطقية التى تخضع لها طبائع الناس . فالفنان ، موسيقيا كان أو شاعراً أو مصورا ، يجعل فنه ريشة للجمال . فهو مصور . ولن يصور حتى يتصور هو أولا ، وحتى يكون قلبه لوحة أولى للرسم الذى يريد اظهاره والتعبير عنه . فهو فى معبد الجمال يلتمسه وينشده . واذا ما رأى زهرة جميلة استهوته بفتنتها دون أن يؤثر ذلك فى جمال زهرة أخرى لها أثرها فى نفسه . وهو فى واقع الأمر يطير بأجنحة النحلة حول الأزهار كلها فى وقت واحد أو أوقات متعاقبة .

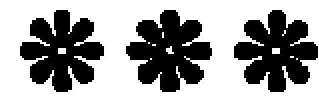
وقد يكون لدينا فى آفاقنا العربية قديما وحديثا من الفنانين أشباه فى مثل هذا الشذوذ المتطرف حول سرعة التنقل بين الأزهار ، والشغف بتغيير المناظر ، ثم العودة اليها أو الجمع بينها .

وحسبنا من هؤلاء فى الأندلس : محمد المعتمد بن عباد الملك الشاعر . فقد كان متعدد الغراميات متنقل الهوى بين الكثير من جواريه ، يصف لكل منهن وجده وصبابته . فيناجى كلا من « جوهرة » و « وداد » و « رابعة » وغيرهن وكأنها وحدها مالكة زمامه والمتفردة بغرامه ، فى نفس الوقت الذى يخص زوجته : «اعتماد الرميكية» بأغلى عواطفه ، فقد أحلها مكانة لم تستطع واحدة من حبيباته الكثيرات اقصاءه عنها ، كما يدل على ذلك قوله فيها :

فما حـــلّ خـــل فى فؤاد خليـــله

محل « اعتماد » من فؤاد « محمد »

وهكذا كان سيد درويش هائما بأكثر من محبوبة واحدة فى القاهرة وفى الاسكندرية التى كان يتردد عليهـــا من حين الى حين ، سواء أكان هؤلاء الحبيبات من الوســط الفنى أم من غيره ، فى مختلف المستويات الاجتماعية . وقد بلغ من هيامه باحداهن أن أغمى عليه حين تلقى نبـــأ خطبتها لغـــيره بعد أن يئست من اقترانها به . وما زال وراء هـــذه الخطبة حتى حـــل عقدتها . وكانت تلك الفتاة الفنانة وفية بدورها له فلم تتزوج الا بعد وفاته .



وكان الفنان الموسيقار جوادا متـــلافا الى درجة مسرفة . يبذل نفسه وماله فى سبيل القريب والغريب والصديق والزميل. وكان ككل فنان أصيل لا ينظر الى المادة الا كوسيلة لمتع الحياة وتجميل مناظر الدنيا المحيطة به . فلم يكن يكترث بالمال ، حتى لا تجد معه فى أغلب الأوقات الا النزر اليسير على الرغم من وفرة ما كان يتكسبه بما تجاوز الثلثمائة جنيه فى الشهر أحيانا .

وكان عزيز النفس مرهف الحس ، يغضب لأقل أمر يرى فيه مساساً بكرامته . وهو مع ذلك سريع التسامح لا يحمل فى قلبه موجدة ولا حقدا .

حدث بينه وبين نجيب الريحانى أثناء عمله فى فرقته شىء

من سوء التفاهم بلغت منه حدة الغضب فيه ما كان يهدد سير العمل فى الفرقة . وعبثاً حاول الريحانى مصـالحته . فرأى أن يوسط فى الأمر الأستاذ محمد شاهين من كبار رجال الأعمال فى الاسكندرية وكان مقيما وقتئذ بمنزل فى حى العتبـة الخضراء بالقاهرة ، وله نفوذ كبير وصلة وطيدة بالفنان الغاضب . فوعد بازالة هذه الفرقة ، ودعا الموسيقار الشـاب لزيارته بمنزله فى موعد اتفق عليه مع الريحانى الذى حضر فى هذا الموعد ومعه صديق الطرفين الأستاذ بديع خيرى . فوجدا الشيخ سيد قد سبقهما الى هناك ، ولم يكن يعرف شيئا عن هذا اللقاء . وأخذوا فى العتاب واحتدم النقاش ، واشتد الخلاف حتى بلغ الأمر حد التوتر . واذا بصوت عصفور الكناريا الذى كان بالحجرة يغرد تغريدا مطربا ، أنصت له الفنان ، ثم سحب عوده وطلب اطفاء الأنوار وأخذ فى العزف . فسالت الألحان بين أصابعه سحرا وأودع موسيقاه كل ما كان فى قلبه من غضب واثارة . فلما انتهى من عزفه كانت النفوس قد صفت صفاء الألحان . وكانت الموسيقى رسول الوئام فقام الجميع على وفاق تام دون أن يديروا الحديث مرة أخرى حول موضوع الخلاف .

وظلت هذه الحادثة موضع مداعبة من الريحانى الى ملحنه الكبير . فكان كلما غضب الموسيقار داعبه بقوله : « ومن أين آتي لك الآن بعصفور الكنار حتى تصفو ؟ » فما يلبث الفنان أن يبتسم وينسى كل شيء .

وتكاد تكون هذه القصة امتدادا واعادة لما حدث لشوبان

فى القرن المـاضى فى باريس مع زميله الموسـيقار « لست » ( Liszt ) وكانا أمهر عازفين بالپيانو فى أوربا على الاطلاق ، كما كانت بينهما صداقة وثيقـة العرى . وعلى الرغم من قوة هذه الصداقة ومتانتها فان شوپان لم يقبل التسامح مع صديقه اذا كان ذلك على حساب فنه . فقد حدث أن طـّلب مرة الى « لست » فى أحد المجتمعات أن يقوم بالعزف ، فنهض ليؤدى احدى مقطوعات « شوپان » تكريما له فى حضوره . واخـذ أثناء الأداء يفتنّ فيها ويزيد عليها . فما لبث « شوپان » أن بدت عليه أمارات القلق وعدم الرضا ، حتى اذا تمادى به الأمر وضاق ذرعا قام الى صاحبه وقال له : « أرجوك أيها الصديق العزيز اذا قمت بعزف احدى مقطوعاتى تكريما لى أن تؤديها كما كتبتها ، أو أن تعزف شيئا آخـر » . فقال « لست » : «اذا كان الأمر كذلك فلتجلس ولتعزف أنت بنفسك» . فقال شوپان : «حبا وكرامة» . ولما أخذ مكانه من الپيانو تصادف أن حامت فراشة فأطفأت أحد المصابيح . ولما همّوا باشعاله ثانية قال شوپان : « كلا بل اطفئوا هـذه المصابيح كلها ويكفينى ضوء القمر » . وكان له ما أراد . ثم مضى شوپان يعزف من مبتكراته ساعة كاملة . فكان فى موسيقاه نورا يفوق تلك الأنوار المطفأة ، وكانت سحرا عجيبا يأخذ بمجامع القلوب . ولقد ترك المستمعين اليه فى ذهول وتقلهم من هذه الأرض ومادتها الى عالم شفاف علوى ، كله فتنة وجمال . وبعد انتهاء العزف أقبل عليه « لست » فى نفس صافية يضمه الى صـدره والدموع

تترقرق فى عينيه وهو يقول : « أى والله يا صديقى ، انك لعلى حق . ان آثار عبقرية كعبقريتك يجب ألا تمس ، وأن أقل تعديل فيها يسىء اليها . انك لشاعر حقيقى » . فأجابه شوپان فى ثقة العالم وسماحة الفنان ووفاء الصديق : « ليس الأمر كذلك ، ولكن لكل منا طريقته وميزته الفنية » .

ولذلك كان موسيقارنا العـربى الكبير على عظم تسامحه وجوده ، شديد الحرص على فنه والايمان به . لا يتسامح فى أن يرى شيئا يهدده بمسخ أو اغتصاب . حدث مرة أن قصد الى أحد المسارح الغنائية فسمع ضمن استعراضاتها لحناً من ألحانه قد أخذ بأكمله مع تغيير الكلمات وجعلها على وزن المقطوعة الأصلية لتساير اللحن . أما المقطوعة الأصلية فهى لحن «القلل القناوى » وأما القطعة المستعارة فهى خاصة باستعراض حياة الغانيات . وما كاد الفنان يستمع الى لحنه المغتصب حتى قصد الى الملحن الذى لم تشفع له زمالة ولا صداقة وأهوى عليه بالضرب فى غير شفقة ولا هوادة ، دون أن ينتظر انصاف القانون أو التقدم بشكوى .

***

وكان الموسيقار الشاب مبالغا فى كل ما يتصل بعاطفته ، يغنى فى الساعة التى يعيش فيها حتى لينسى كل شىء سواها . كان اذا استغرق فكره فى التلحين يحبس نفسه وقتاً طويلا قد يزيد أحيانا على اليومين أو الثلاثة فى حجرته المتواضعة بحارة النصارى فى حى الأزبكية ( وهى الحجرة التى انتقل اليها عندما قدم الى القاهرة من الاسكندرية بعد اقامة قصيرة فى حى باب

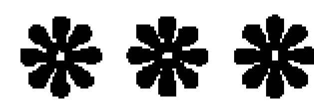
الخلق ) . وكانت حجرة صغيرة بسيطة الأثاث . وهى على الرغم من ذلك كانت مهبط عبقريته وأبداع فنه فى جلسات حلوة تستهويه فيقضي بها كل ذلك الزمن الطويل فى عزلة تامة عن الناس جميعا عدا مدون ألحانه على « النوتة » الذى كان يشاطره هذا الانقطاع الفنى . وفى هذه الحجرة المتواضعة الهادئة ينسى الفنان ما حوله من العالم الخارجى بضجيجه وعجيجه .

وحين غادر هذه الحجرة ، انتقل الى مسكن فى جزيرة بدران .

واستقر به المقام هناك حتى استقدم والدته «الحاجة ملوك» للاقامة معه فى هذا المسكن ، وكان الفنان شديد التعلق بها كبير الحب لها لا يعصى لها أمرا . وأحب الموسيقار ابنة الجيران . وبحكم المسكن والجوار تزاورت أسرة الفنان مع أسرة الحبيبة التى كان قد توفى والدها ، ويقوم شقيقها على رعايتها . وتوطدت الصلة بين الأسرتين فتقدمت « الحاجة ملوك » بخطبة الفتاة لولدها ، فعقد عليها واقترن بها ، وهى التى أنجب منها ولده « حسن سيد درويش » مدرس الموسيقى بوزارة التربية والتعليم وخريج المعهد العالى للموسيقى المسرحية وعضو فرقة الكورال التابعة لوزارة الثقافة والارشاد القومى . ونحن نتمنى له أن يكون مستقبله امتدادا لفن والده العبقرى .

ومن أعجب ما يروى عن تفانى سيد درويش واستغراقه فيما يشغله بساعته التى هو فيها ، أنه حتى فى ليلة زفافه بتلك الفتاة التى تقدم ذكرها ، وقد أقيمت معالم الزينات وتوافد

المدعوون ، لم يشرف العريس . فقد نسى فى نشوة استغراقه ليلة زفافه ، ولم يذكرها الا بعد مضى هزيع من الليل ، فركض مع بعض أصدقائه ليدركوا موكب الفرح حيث وجد الجميع فى انتظاره ، يفتشون عنه وأهل العروس فيما يشبه المأتم من كثرة ما هم فيه من الحرج أمام المدعوين .



وأخيرا ولمناسبة اسرافه ومبالغته فى الأمور ، نشـير الى ناحية يؤلم كل محب لهذا الفنان ، ومقدر لاتناجه ، أن تكون من العوامل التى خلفت فى صحته أسوأ الآثار . فقد أسرف فى تعـاطى المكيفات اسرافا كاد يقضى عليه فى بداية أمره . وقد كافح فى سبيل التخلص منها كفاحا طويل الأمد ، فقد كان يقدر عاقبتها الوخيمة ، ويرى فيها الخصم العنيد الذى يصارع صحته ويصارع فنه . غير أن كفاحه فى محاربة المخدرات لم يضع مع ذلك سدى ، فقد قدم لنا الفنان من استعراضاته الموسـيقية لوحات تحمل صورا صادقة من التجارب ، ونصحاً موجها ، وتحذيرا مخلصا للشعب من مخاطر الادمان ، والعواقب الوخيمة التى تتعرض لها ضحاياه ، حتى لتعتبر تلك الأغانى من أسلحة مكافحة تلك المخدرات .

# اضواء على حياة الفنان في منزله

كان سيد درويش يحمل نفساً وادعة وطبعا يتحلى بالحلم والهدوء ، اللهم الا اذا أدركته حدة مزاج الفنان ، فانه حينئذ يبدو ثائراً غضوبا . فاذا كان عشيره مما يدرك سلامة طبعه ونقاء سريرته فلم يحاول معارضته فى ثورته ولا مقاومته فى غضبته ، فانه سيجد تلك النار وقد استحالت رمادا ، ويرى تلك العاصفة وقد أسرعت الى سكونها .

هكذا كان الفنان سيد درويش ... يعود سريعا الى الصفاء اذا لم يعترضه أحد عند ثورته ، وتعاوده روح الدعابة والمرح كأن لم يكن ذلك الغضب من حين .

وعلى الرغم من غرامياته التى غامر فى معاركها منذ صباه ، على أصناف وبيئات ومستويات ، فقد كان بفطرته السليمة وايمانه الذى استقر فى ضميره أميل الى الحياة الزوجية دون جمع بين عدد من الزوجات . ومع أنه لم يجمع بين عدد منهن فى وقت واحد ، فقد وقع التعدد على غير ارادة منه ولا اختيار . فقد تزوج أربع مرات كانت كل زيجة منها تلى الأخرى دون تعدد ولا مشاركة .

اقترن بزوجته الأولى بالاسكندرية فى مستهل حياته ، وفى سن السادسة عشرة . وهذا ان دل على شىء فهو انما يدل على

سلامة مبكرة فى الطبع وعلى أنه كان مشبعا بروح الاستقامة ، راغبا فى أن يبدأ حياته بدأً منزليا مستقرا . ومن هذه الزوجة الأولى ، أنجب اثنين من الأبناء هما : «محمد البحر» وكان مولده كما سبق أن ذكرنا فى أول يناير سنة ١٩٠٩ ، ثم أحمد الذى توفى بعد ثلاثة أشهر من ميلاده . وكان سفر الفنان الى الشام فى رحلته الأولى على أثر هذه الزيجة .

أما زوجه الثانية فهى ابنة عمه ، وقد أنجب منها طفلة لم يمتد بها العمرُ . وجاء موتها حياة لأمنية أبيها . فقد كان الفنان يتجه دائما بالدعاء الى الله ألا يجعل له من ذريته أنثى . ولمَ ؟ أحسب أنها عقدة نفسية أصابته من تكرار المناظر المسمومة التى شب فى وسطها واصطدم بضحاياها منذ نشأتهَ فى الاسكندرية، فخيل له أن عالم النساء كله كذلك ، وأن كل فتاة تسير الى هذا المصير المحزن ، أو هى مهددة به على الأقل . أمام هــذه العقدة زهدت نفسه فى انجاب البنات . وأنسته المحنة أن من الفتيات من تحمل طهر الملائكة ومن تتحلى من الأخلاق السامية الرفيعة بما يعتز به لا الآباء وحدهم بل الأمم والشعوب .

ووقع الخلاف العائلى بين الزوج وابنة عمه فكان الطلاق نهاية القصة بينهما . وتوفيت ابنة العم على اثر هذا الطلاق . وهنا نجد الفنان وقد بدا فى هــذا الموقف يقظ الضمير بادى المروءة . فهو على ما كان بينهما من خلاف ، وعلى رغم عدم وجود مسئولية فى ذرية تحتاج منه الى رعاية ... على الرغم من

هذا الانفصال التام ينظر الى نفسه فى عتب ولوم ، كما لو كان ظالماً لها ، فيصدر الأغنية على لسانها فى تلك المقطوعة :

مظلـــومة وياك يا ابن عمـــى
الذنب دا ذنبـــك مش ذنـــبى

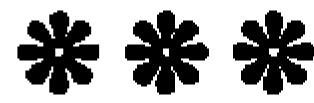
وأعتقد أن هـــذه الوقفة المشرفة ترمز الى الوفاء وتمجـد الفنان اذا كان هو فى مثل موقف سيد درويش ...

ولعل هذا الألم النفسى النبيل ، كان أحد الدواعى لترك جو الاسكندرية والهجرة الى القاهرة حيث نزل بها وأقام فى حى باب الخـــلق فى قواديس بشـــارع العلواية ، عند أحـــد رواة الموشحات ويدعى : « عزوز منـــاو » وكان موظفا بسيطا فى دار الكتب . وامتدت الهجرة الى الملابس فانتقـــل من الجبة والقفطان الى الزى الأفرنجى ، حيث وجده أكثر ملاءمة لمهنته فى الجو المسرحى .

وهنا ، وعن طريق « السيدة لبيبة » خالة الفنان رحمها الله يقترن سيد درويش بزوجته الثالثة التى لم تدم له عشرة معها فانفصل عنها بعد انقضاء يوم واحد على الزفاف .

وكانت الزوجة الرابعة والأخيرة هى التى اقترن بها ، وكانت جارة له فى البيت الذى أقام به فى جزيرة بدران بشبرا ( حارة على عبد الناصر متفرعة من شارع ابن الرشيد ) . وقد أنجب منها ولدين مات أولهما فى طفولتـــه قبل أن يتم عامـــه الأول واسمه يحيى . والثانى هو نجله « حسن درويش » الذى ولد

فى التاسع والعشرين من نوفمبر سنة ١٩٢١ . وهذه الزوجة هى التى عاشرته وهو فى قمة مجده الفنى . وقد توفى عنها ولما تبلغ العشرين عاما . وكأنما انعكس عليها وفاء الفنان فحفظت عهده ، وأقامت على ذكراه ، وآثرت أن تعيش من أجل ولدها « حسن » والسهر على تربيته . فلم تتزوج مرة ثانية .



وكان مما اعتاده الفنان أن يعود الى منزله بعد نهاية عمله كل ليلة ، مهما طال به السهر . وكان ذلك شأنه طيلة اقامته بالقاهرة . ولم تتغير هذه العادة الا فى أخريات أيامه بعد تأليف فرقته الخاصة التى لحن لها مسرحيتي : شهر زاد والبروكة . فكان سهره الدائب على انجاح فرقته يقتضيه التغيب عن منزله عدة ليال فى بعض الأحيان . ولا بد أن يكون تفانيه فى العمل ، ومسئوليته عن فرقته ، وجمعه فيها بين الابتكار فى التأليف والتلحين ، والتفكير فى التمويل والجهد فى الادارة ، ثم قيامه بالبطولة فى التمثيل والغناء ... كل ذلك وغيره صرفه حتى عن خصائص نفسه والاهتمام بشخصه والعناية بمنزله .

# انطفاء الشعلة

كانت حياة الفنان فى القاهرة شعلة دائبة الضوء غير وانية لحظة واحدة . متخذة من ذلك الجسم القوى وتلك العين الساهرة وذلك الفكر المتقد وقوداً لا يفتر ليلا ولا يهدأ نهارا عن اشتعال محتدم وكفاح غير منقطع . فهو النحلة التى تحلق حول هذا العدد الوافر من المسارح الغنائية التى كانت تمتلىء بها العاصمة. وهو الدولاب الذى لا ينتهى دورانه ولا يتخلف انتاجه . وهو الفنان الذى يمد هذه المواطن جمعاء من معينه الذى لا ينضب بثروة فنية دائمة التجدد فى غير اعادة ولا تكرار .

وزادت الحركة عنفا والمشاغل حدة يوم أصبحت له فرقته الخاصة ، والتقت مسئولية ادارة وتنظيم مع مسئولية فن وانتاج . ولم يكن الجهد مقصورا على ذلك وحده ، بل كانت هناك نواح متعددة كثيرة تمتص زمنه وتفنى وقته وتختصر عمره الفتى . هاهى ذى الشركات التى تزاحم على ثمار عبقريته لتسجيلها ، بل هاهى ذى الصحف والمجلات تسابق الشركات الى تسجيل آثاره وطرائفه لقرائها .

ثم يأتى دور الأصدقاء وفيهم الجاد الذى يرتبط معه بمجهودات الزمالة والتأليف والاخراج والتدوين . وبينهم العابث الذى جاء ليقتل الوقت وهو لا يدرى أن وقت الفنان أغلى

ما تحويه صحائف الزمن من أوقات وساعات . ولا تنس بعد ذلك ارتباطه المنزلى بأسرته الجديدة فى القاهرة ، أو ارتباطه القلبى بأكثر من حب وصداقة خارج هذا الرباط مما سبقت الاشارة اليه .

هذا الضجيج والعجيج ، هذه المشاغل المتزاحمة المتواصلة التى تتنازع مشاعره وعواطفه وقلبه وعقله ، ويومه وليله ، لم تكن لتنسيه ذكريات الثغر مسقط رأسه ونشأة ميلاده ، مع أهل نشأ بينهم وعاش فيهم ولهم وبادلهم الحب وعاطفة القربى . وله فيه بعد ذلك جيران عاشرهم وأصدقاء عرفهم وعمل معهم وزملاء كان لهم فى بدايته الفنية صحبة وفيَّة ... الى مواطن حب كانت يوماً ما شغله الشاغل ، ثم هو لم ينسها فى زحمة حياته بالقاهرة على مدى الأيام .

من أجل هذه العوامل القوية ، ومن أجل هذه الذكريات العزيزة الغالية ، كانت الاسكندرية تشده اليها وتجتذبه بين الحين والحين ، على الرغم من تلك المشاغل التى لا تدع له لحظة من الفراغ فى القاهرة .

وفى منتصف شهر سبتمبر سنة ١٩٢٣ كانت الرحلة الأخيرة الى الأهل والأصدقاء والمحبين . وما كاد يطمئن به القدم فى الاسكندرية حتى طوَّف بأمكنة كان يغشاها ، وعشراء كان يحتفظ لهم بالود ، ويتبادل معهم سعادة اللقيا وصفاء الذكرى . ولم يكن أحد يعلم أنها رحلة الوداع ، وأن هذا آخر العهد بتسليم المحبين . بل لم يكن أحد يعرف أن القدر له بالمرصاد ،

وأنه سمح بهذا اللقاء حتى تكون الفرصة الأخيرة ، وحتى تكون الأرض التى ولد بها هى التربة التى يتوارى تحت أطباقها .

كان الفنان يتمتع بموفور الصحة وجمال العافية . وكان ما يزال فى أوج شبابه ، يباهى بقوة جسمه وسلامة بنيته . ولعل هذا كان مصدر الثقة بالمقادير والاطمئنان اليها . فأسرف فى قواه وحمّل نفسه فوق طاقتها واجتاز بصحته مدى استطاعتها ، حين بالغ ذلك اليوم فيما تعود أن يتعاطاه من مأكول ومشروب وكيوف . واستقبلته شقيقته فى محرم بك (١١ شارع الأمير عمر) عائدا الى منزلها بعد هزيع من الليل . وقد ظنته عائدا للنوم . وما درت أنه قادم للموت ، حيث كان فجر اليوم الخامس عشر من سبتمبر عام ١٩٢٣ ( ٤ صفر سنة ١٣٤٢ ) هو بداية الرحيل الأبدى ، ليدخل الفنان العبقرى باب التاريخ . ودفن فى مقابر المنارة بالاسكندرية .

وكان موته على هذه الصورة مفاجأة غير طبيعية ولا منتظرة. فقد سقط فى مثل مصارع القتلى الذين تداهمهم الحادثة فتحملهم سراعاً على أجنحتها ليغيبوا عن الأنظار التى كانت تشاهدهم منذ ساعات بين الأحياء . فلم تشعر الاسكندرية بفقيدها الفنان الخالد ، ولم يكن للجنازة ذلك الموكب الحاشد اللائق بمثل تلك العبقرية الفذة . ومضى خلسة فى زمرة ضئيلة من المشيعين الى القبر ، كما جاء خلسة فى أسرة متواضعة الى الدنيا . وكذلك خرج من العالم فقيراً معدما ، كما دخله فى نفس هـذا العدم والفقر ... لقد وصل اليه الكثير من الثروة والوفير من المال ،

وجرت أنهار الربح والكسب بين راحتيه ، ولكنها كانت سرعان ما تتبخر من حرارة يده المسرفة المتلفة التى لم تدع له مدخراً ولا متوافرا حتى جاءت ساعته دون أن يخلف وراءه شيئاً . وكل ما تركه عصاه وعوده ، وكان شديد الاعتزاز بهما فى حياته ، وعددا قليلا من الكتب ، وخاتما متواضعا ، وجهاز فونوغراف من النوع القديم الذى كان يجرى فيه التسجيل على اسطوانات من الشمع ، وكان يستعين به أحيانا عند التلحين ريثما يتسنى له فرصة التدوين .

مات سيد درويش ، ولم تحتفل بموكب تشييعه الدولة ولا الشعب ولا الصحافة . وظل منسى الذكرى ردحاً غير قليل من الزمن . ولعل الكاتب الكبير الأستاذ عباس محمود العقاد خير من صور محنة هذا الجحود الوقتى وعدم تقدير الفن والفنان وقصر الوعى وقتئذ . فقد نشر فى جريدة « البلاغ » بتاريخ ٢٩ من سبتمبر سنة ١٩٢٥ فصلا ممتعـــا تحت عنوان « سيد درويش » ، دل على أنه كان أول من وعى وأدرك القيم الفنية وأقدار الفنانين حين قال :

« فى مثل هذا الشهر منذ عامين مات السيد درويش . واذا قلت السيد درويش فقد قلت امام الملحنين ونابغة الموسيقى المفرد فى هذا الزمان . مات والقطر كله يصغى الى صوته ... وسمع نعيه من سمعوا صوته ، ومن سمعوا له صداه من مرتلى ألحانه ومرجعى أناشيده ، فما خطر لهم ـــ الا القليلين منهم ـــ أنهم

يسمعون نبأ خسارة خطيرة ، وأن هذه الأمة قد فجعت فى رجل من أفذاذ رجالها المعدودين .

« كان ذلك النابغة الفقيد رحمه الله ، قد نبه ذكره قبل موته بعامين أو قراب ذلك ، واشتهر اسمه وذاعت أغانيه وألحانه ، فطافت القطر أجمعه ، وطبقت المدن والقرى ، وانبسطت منها مائدة سرور واسعة الأكناف تناول منها كل غاد ورائح وتضيفها كل طارق وواغل . وكان لكل قلب فى عالم السماع نصيب من قلب صاحبها ، ولكل انسان حظ من وحى لسانه ، ولكل مسمع خبر من أخبار روحه الهائم فى أسعد ساعاته وأجمل أوقاته ، فكان يرسل اللحن فى الرواية أو القصيدة أو الأغنية الصغيرة فما هى الا أيام أو أسابيع حتى تتجاوب بها الأصداء فى أنحاء البلاد فيهتف بها المنشدون فى الملاعب وتترنم بها العازفات فى أندية الأسر ومجالس البيوت ، وينطق بها الصبية فى السبل والأسواق وتغدو مصر السامعة كلها كأنها فرقة واحدة وقف منها السيد فى منصة الأستاذ ، فهو يملى عليها وتسمع وهو يبدأ لها وتتبع: كل على قدر طاقته من الفن وعلى حسب حظه من جمال الصوت وحسن الأداء والاصغاء . وما بالقليل على الرجل الفرد فى هذه الدنيا أن يموّن أمة كاملة بهذه المؤونة المحببة ، وأن يجلب لها السرور وهى لا تجلبه لنفسها عما تصبح فيه وتمسى من جهاد الحياة ، وأن يهدى اليها ساعات من الصفو والأريحية ترتفع بها الى ملأ الغبطة والنعيم وترجح بأعوام تنقضى فى شقاء العيش وأعمار تمضى فى أسر كأسر الأنعام ، وقيود كقيود

السجناء . اى والله ان ساعة سرور واحدة لهى ساعة حياة ، بل هى ساعة خلود ، وان ساعة خلود لهى أنفس من عمر مسخر ، وأغزر من وجود كوجود الجماد يستوى فيه الدهـر الطويل واللحظة القصيرة ، وأجـدى على النفس الشاعرة من كنوز الأرض وذخائر البحار . وما بالقليل على السيد درويش أن يمون أمة كاملة بهذه المؤنة العلوية يوما واحدا لا أعواما عدة ولا بعض عام .

« ولكن الأمة الكاملة ــ مع هذا ــ عجزت عن قضاء حق الفرد فمات بينها وهى لا تعلم أنها أصيبت من فقده بعصبية قومية . ولم تبال حكومتها أن تشترك فى تشييع جنازته واحياء ذكراه كما تبالى بتشييع جنازات الموتى الذين ماتوا يوم ولدوا والذين شيعتهم بطون أمهاتهم الى قبل واسع من هذه الدنيا يفسدون فيها من أجوائها ما ليست تفسـده العظام النخرات والجثث الباليات . أو ليست آدابنا هى آداب الشرق الجامد الذليل الذى تعاورته الرزايا وران على الطغيان ؟؟ أو ليست آداب هذا الشرق المسكين تعلمنا أن العزيز العظيم من يسىء الى الناس وأن المهين الحقير من يتوخى لهم الرضى ويوطىء لهم أسباب السرور ؟ أو ليس من شرع الاستبداد وسنن آدابه أن يكون الرجل عظيما لأنه يطغى ويقهر ويكسر النفوس ويحنى الظهور ويعفر الوجوه ؟

«أو ليس هذا أعظم مارأينا من العظمة فى هذا الشرق الآفل

منذ علم أبناؤه أنهم صغراء حقراء فلن يكون الذى يتقدم إليهم بالرضى والسرور الا أصغر منهم صغراً وأحقر منهم حقارة ؟

« بلى واأسفاه !! ان دفائن الاستبداد ما برحت عالقة منا بدخيلة السرائر ننفضها فلا تنتفض الا ذرة بعد ذرة قل أن تزيد فى الهباء وقل أن تنقص من راكد ذلك التراث الدفين فما يزال العظيم عندنا عظيما بأرزائه من الآخرين ، وما يزال تمحيص السعادة لطلابها عندنا عملا من أعمال الأذلاء الماهتين .

« وأنت لا تعرف أنك فى أمة أحرار حقا كارهين للاستبداد حقا الا اذا رأيت بينهم لعظماء المطربين شأنا لا يقل عن شأن أندادهم ذوى المواهب والأقدار . فان المرء فى مثل هذه الأمة لا يكبر الا بما يمنح الناس من صفو وسعادة ولا يسعدهم أحسن السعادة الا بما يحيى فيهم من نبيل الشعور وجميل الأمل ورفيع التفكير والتخيل . فهو اذا غناهم أحسن الغنـاء كان عندهم كمن يفتح لهم أحسن الفتـوح ويسـوسهم أحسن السياسـة ويعلمهم أحسن العلم ، ويصلى بهم أحسن الصلاة ، وهو كبير بنفسه لأنه كبير الأثر فى نفوس الآخرين ، بعيد المدى فى تشريف الحياة وتطهيرها ، وتهذيب أبنائها ونجييهم فى محاسنها ومطامحها ومسراتها . أما الأمم التى لا حظ لها من الحرية ولا يد لها فى تعظيم العظيم منها لأنه يعظم بينها على الرغم من غضبها ورضاها وعلى الكره من اعجابها وانكارها ، فتلك ماذا يبلغ من شأن المغنى المطرب بينها ؟ بل ماذا يبلغ من شأن من يسرها ويسرى عنها

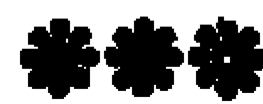
كروبها ؟ ان كروبها لكروب حقيرة ، وان أحقر منها لسعادتها وإن أحقر من هده وتلك لمن يمسح عنها تلك الكروب ، ويجلب لها تلك السعادة ... !

« فلا غرو يكون فيها « الفنان » عامة والمغنى خاصة خليعاً من خلعائعها وماجناً من مجانها بضاعته أن يضيع عليها وقت اللهو الذى هو فضلة من وقت العمل الضائع .. أو العمــل الذى لايستحق أن يعمل ولا يبيح لانسان أن يعلو بهامته عن مراتب الحيوان . وانما يضيع عليهم وقت اللهو باحيــاء الردىء فيهم من الشعور والذميم فيهم من الأمل ، والوضيع فيهم من التفكير والتخيل . فلا غبن عليه ولا نكران لحقه أن يعيش فى هــذه الأمم زحافة آدمية تمشى على بطنها وتحمد الله أنها لا تسحقها بأقدامها ، وكذلك عهدنا المطربين والمغنين فى مصر الى زمن غير بعيد .

« ولو كان السيد درويش واحداً من هذه الفئة لما ليم كبير ولا صغير على اهماله ، ولا لحق هذه الأمة ضير من غفلتها عن تثمير ملكاته وتكميل شــوطه . ولكنه رأس طائفة وطليعــة مدرسة . رأس طائفة لم يتقدمها متقدم وطليعة مدرسة لم يسبق لها مثيل فى تاريخ الموسيقى التى نسمعها ، ولا أحاشى أحداً ممن اتصل بنا نبأهم فى العصر الأخير .

« فضل سيد درويش ــ وهو أكبر ما يذكر للفنان الناهض من الفضل ــ أنه أدخل عنصر الحياة والبساطة فى التلحين والغناء

بعد أن كان هذا الفن مثقلا كجميع اخوانه الفنون الأخرى بأوقار من أسجاعه وأوضاعه وتقاليده وبديعياته وجناساته التى لا صلة بينها وبين الحياة ، فجاء هذا النابغة الملهم فناسب بين الألفاظ والمعانى وناسب بين المعانى والألحان وناسب بين الألحان و « الحالات النفسية » التى تعبر عنها بحيث نسمع الصوت الذى يضعه ويلحنه ويغنيه ، فنحسب أن كلماته ومعانيه وأنغامه وخوالجه قد تزاوجت منذ القدم فلم تفترق قط ولم تعرف لها صحبة غير هذه الصحبة اللزام ، ولم يكن الغناء الفنى كذلك منذ عرفناه ، وانما كان لغواً لا محصل فيه وألحانا لا مطابقة بينها وبين ماوضعت له . فربما كان « الدور » مقصودا به الحزن والشجو ولحنه أميل بالسامع الى الرقص واللعب ... أو مقصودا به الجذل والمزاح ، ولحنه أميل الى الغم والكآبة . ولم تكن الأنغام والأصوات عبارات نفسية وصوراً ذهنية ، ولكنها كانت مسافات وأبعادا تقاس على كذا من الآلات وتربط بكذا من المفاتيح ثم لا محل فيها بعد ذلك لقلب يتكلم ولا لقلب يعى عنه ما يقول . على هذه السنة درج الغناء عهدا طويلا الى أن أدركه المغنيان الشهيران : عبده ومحمد عثمان، فنقحاه بعض التنقيح ، بيد أنهما لم يخرجا به من حيز التقليد ، ولم يردا اليه نسمة الحياة وكانا فيما صنعاه فى هذا الفن كالذى يطلق الطائر السجين من قفصه وينسى أنه مقصوص الجناحين كليل العينين يحس قضبان القفص حوله أينما سار الخ . الخ ... »



وهذا الذي كتبه الأستاذ العقاد وخص به سيد درويش ، وما تعرض له من جحود ونسيان وعدم تقدير قد التقى معنا فى شعور واحــد حين مضينا فى نفس الشكوى لما يلقــاه جميع الفنانين ، لا واحد منهم . فقد تناولنا الحديث عما يجب لعباقرة الموسيقين من تقدير وتخليد . ففى العــدد الخامس من المجلة الموسيقية بتــاريخ ١٦ يونيه سنة ١٩٣٦ نشرنا مقــالا ضافيا بعنوان « أقدار الموسيقين قديما وحديثا » . وبعد أن استعرضنا فيه كيف كانت المدنية الفرعونية تحيط الموسيقى وأهلها بكل أنواع التجلة والاحترام ، انتقلنا الى الحديث عن المدنيات العربية فى العصور الوسطى حين بلغت الموسيقى العربية أوج مجدها وذروة علاها فبيّنا كيف سما قدر أهلها حتى اتخذ الخلفاء منهم ندماء وجلساء ، وجعلوا لهم من قصــورهم منتــديات حافلة وجلسات حاشدة . ومضينا فى المقال بعد ذلك الى العصــور الحديثة فى أوربا ، فأوضحنا كيف تطورت عقلية الشعوب فلم تعد الموسيقى فناً يقصد به مجرد اللهو والتطريب بل أصبح جزءً من ثقافة الشعب ودعامة من دعائم المدنية الحديثة ، مما جعل أهلها يتبوأون مكانة رفيعة بزّوا فيها سائر معاصريهم . وبالغ القوم فى اكرامهم فرأينا العصر الحــديث لا يكتفى باجــلال أعلام الموسيقى واغداق المال بسخاء عليهم حتى ليربو ما يتكســبه أحدهم فى ساعة على أضعاف ما قد يجهد نفسه فى الحصول عليه غيره من أهل الصناعات أو المهن الأخرى فى عام كامل . بل تعدوا ذلك الى تخليد ذكراهم بجميع الطرق ، فمن تمجيد

أعمالهم وصياتنها الى اقامة التماثيل العديدة لعباقرتهم وتسمية أهم الشوارع والميــادين بأسمائهم . وانك لترى القوم أحيانا يذهبون فى تقديرهم لهؤلاء الفنانين الى مدى بعيد فيعمدون الى تخليد ذكرى الشخصيات الخياليــة التى فكر فيها هؤلاء الأفذاذ . فكم من تمثــال رائع « لڤاجنر » تحوطه طائفــة من شخصياته الخيالية التى أقام منها أشخاص أوپراته . بل لقــد أطلق على الكثير من مقاهى وفنادق وشوارع مدينة «بأيرويت» بألمانيا أسماء بعض هذه الشخصيات الخيالية .

وجاء فى هذا المقال ص ٢٤٧ ما نصه :

«وقد يعجب القارىء اذ يعلم أن تلك الممالك الحديثة عمدت فى تقدير الفنانين الى أبعــد الرغبات فضربت باسمهم النقود ، وأصدرت بصورهم طوابع بريدها المتداول » .

ثم يلى ذلك صورة لمجموعة من طوابع البريد التى أصدرتها ألمانيا لأعلام فنانيها من الموسيقيين والشعراء . وانك لترى بين طوابع هؤلاء الفنانين طابعا خاصا بملكهم فردريك الأكبر ــ وهو أحب قياصرة الألمان اليهم وأعظمهم شأنا ــ وهم هنا يفخرون بتخليده بوصفه الفنان المبدع فى موسيقاه أكثر من اعتزازهم بتخليدهم له فى أى معنى آخر من المعانى . كما أتى المقال بعد ذلك على صورة مجموعة أخرى لطوابع البريد التى أصدرتها النمسا لأعلام موسيقاها .

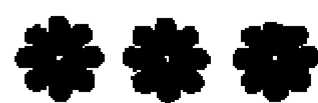
ثم يتناول المقال الحــديث عما كنا نحن هنا نكنه من ألم

وحسرة على منزلة الموسيقيين فى بلادنا . ومما احتواه هـذا المقال فى ذلك ص ٢٤٩ :

« يعيش الموسيقى فى مصر ، ويصير علما من أعلامها فى الشهرة ، ملء العيون ، ملء الأفواه ، للناس فيه متعة وتسلية . فاذا مات ، مات معه كل شيء الا روايات وقصص يرويها عنه الناس ، كأنما أصبح شخصية من شخصيات ألف ليلة وليلة ... انظر كم يذكر الناس عبده الحامولى ومحمـد عثمان ، وكيف يتحدث عنهما الشعب فى كل مكان وفى كل يوم ، ثم سائل هؤلاء الناس أين مثوى هذين الفنانين وأين مزارهما ؟ نخشى أن نكون مغالين اذا قلنا ان قبريهما مجهولان من أقاربهما وذوى أرحامهما بله الأغراب » .

ثم اختتمنا ذلك الحديث بقولنا :

« عزاء لأعلام الموسيقى فى مصر ، انهم ليسوا وحـدهم موضع النسيان وعدم التقدير ، انمـا هى حالة عامة وسعت جميع زعمـاء مصر فى مختلف نواحى نهضتها . ولعـل تطور العقلية المصرية الحديثة واتجاهها نحو تقـدير هؤلاء الزعماء يتسـع لأعلام الموسـيقى فينـالون من التقـدير ما هم به جديرون » .



ونحن بعد هذا كله نسأل أنفسـنا : ألا تزال الشكوى

باقية ، وذلك التنكر للفنان ما يزال على حاله ، وعلى النحو الذى عرض اليه الأستاذ العقاد فى مقاله ، وعرضنا له نحن أيضا فى مجلتنا الموسيقية ؟

هل بقى وعى مجتمعنـــا فى ركود وجمود ، يجحـــد الفنان وينساه بمجـرد موته ؟ أم قد حـــدث تقدم وتطور فى نظـــرة المجتمع ، حكومة وشعبا ، الى فنانيه وتقديره لهم فيما قاموا به من جهود وما بذلوا فى سبيل أمتهم من كفاح فكرى وانتاج عبقرى ؟

هذا هو موضوع الفصل التالى من هذا الكتاب ...

# تمجيد وتخليد

انطوت صفحة سيد درويش فى خريف عام ١٩٢٣ على نحو ما أسلفناه . ولم يبق منه سوى ذكريات عابرة على الشفاه ، وأحاديث تدور على الألسن ، تزداد بعض الشىء فى مواعيد ذكرى وفاته . فهذا صحفى يحييه فى بضعة أسطر ... وهـذا كاتب يخصه بمقال يطول أو يقصر ... ولكن الحقيقة تجتاز هذا بكثير . فسيد درويش لم يمت أبدا ، بل ظل حياً يعيش مع الناس بصوته المردد على التسجيلات ( الاسطوانات ) وألحانه التى ما زالت تجوب الشـوارع والطـرقات على أفواه الغـادين والرائحين ، رغم احتجابه فى مثواه ، وحين لم يكن ثمة ما يحفظ هذه الآثار الفنية ويرويها للشعب سوى هذا العدد المحدود من تلك الاسطوانات المسجلة . ولم يكن وراءها سيل من الدعاية والالحـاح والتكرار ممـا تتولاه اليوم الاذاعات والأفـلام والتليفزيون . ولكن سيد درويش بفنه العبقرى كان يفرض نفسه على الشعب لأن ألحانه صـورة منه وتعبير عن أمانيـه الوطنية ومشاعره الاجتماعية ، بل ويفرضها كذلك على الفنانين من بعده لأنه القدوة والمثال الذى يحتذونه ويقتبسون منه .

ولعل أول حفل أقيم على مسـتوى فنى عال ، يحمـل فى الوقت ذاته الصبغة الرسمية والشعبية ، ذلك الحفل الكبير الذى

أقيم لتخليد ذكراه الثامنة فى سبتمبر سنة ١٩٣١ بمسرح حديقة الأزبكية . وقد اشترك فى احيائه موكب ضم أصدقاءه وزملاءه وعارفى فضـله . ففرقة نجيب الريحانى وفـرقة على الكسار بتمثيلها الغنائى ، وزكى عكاشـة وزكريا أحمـد ومحمد عبد الوهاب وفتحية أحمد وحياة صبرى وغيرهم بغنائهم ، وبديع خيرى بأزجاله وأحمد شوقى بقصيدته العصماء . وكان لكاتب هذه السطور شرف تنسيق هذا الحفل وكلمة الافتتاح .

وما زالت الذكرى تتجدد عاما بعد عام حتى كان افتتاح الراديو فى مصر عام ١٩٣٤ ، فأصبح هذا الجهاز بما يردده من ألحان سيد درويش بمثابة ذكرى متجددة على الأيام ، الى جانب الذكريات السنوية التى تقوم بها الاذاعة مع الشعب على أوسع نطاق وأعظم تقدير فى محافل تضم كبار الشخصـيات وعظماء الفنانين .

وليس من المستطاع أن نسجل فى هذا الكتاب كل ما كان فى هذه الذكريات السنوية من كلمات قيمة وقصائد ممتعـة . ولكننا لكيلا نفوّت على القارىء بعض هذه المآثر سنسجل فيما بعد نماذج من قرائح كبار الشعراء .

وفوق ما تقـدمه الاذاعة من ألحان سبق تسـجيلها على الاسطوانات بصوته أو صوت غيره ، فقـد قامت من جانبها بتسـجيل كثير من آثاره الفنـية بين مقطـوعات وألحـان واستعراضات حفظها عنه من عملوا معـه أو اتصلوا به . وفى مقدمة ما سـجلته الاذاعة من آثار هـذا الفنـان مسرحيتاه

المعروفتان : « شهر زاد » و « العشرة الطيبة » تسجيلا شاملا كاملا ، وذلك غير ما ينتظـر من تسجيل آثار أخرى من تلك المسرحيات الغنائية والمقطوعات مستقبلا .

ثم يأتى دور التليفزيون ، وهو على حداثة عهده قد قام بتسجيل مشاهد كثيرة من مسرحياته واستعراضات وصور من ألحانه .

وقامت الجهات الرسمية والفرق التمثيلية الكبرى باحياء بعض هذا التراث على المسارح فقـدمت مسرحياته الثلاث : العشرة الطيبة وشهر زاد والبروكة ، فى أكثر من عرض وفى اطار لامع وعناية ملحوظة .

ولم يكن زملاؤه الفنانون أقل ايمـانا واهتماما بمآثره من الجهات الآنفة الذكر . بل لقد كان هؤلاء الزملاء والمعاصرون له أبرارا بتركته أوفياء لفنه ، وأقدر على تفهم عبقريته وانتاجه ، فقام بعضهم بتوزيع بعض مقطوعاته للفرق الموسيقية الكبيرة ، كما قام بعض رائدى التطوير الفنى ببناء احدى السيمفونيات الشعبيه على بعض ألحانه . وتجاوز الوفاء له والاعتزاز بتراثه منطقـة الاقليم المصرى الى الأقطار العربية الشـقيقة ، فقام الملحنون بتقديم بعض أغانيه فى ثوب جديد من التوزيع الغنائى والاخراج ، أضفى عليها لونا قشيبا أكسبها جدة وروعة .

وتزايد البر باحياء ذكراه فتأسست فى القاهرة عام ١٩٤٧ جمـاعة أطلق عليها اسم « جمعية أصـدقاء موسيقى سـيد درويش » تضم عددا من كبار الشخصـيات ، فنانين وهواة

للفنون وأدباء معاصرين . وكان على رأس هذه الجمعية وزير سابق .

وتابعت الوزارات فى دوائر اختصاصها تقديم وسائل التكريم لهذا الفنان فرخصت وزارة الشئون الاجتماعية لهذه الجمعية فى بيع طابع تذكارى باسمه لمعاونتها على تحقيق أغراضها الفنية فى تخليد آثاره وذكراه .

أما التمجيد الضخم والاقرار الفائق بتكريم هذا الفنان العبقرى فقد تحقق عام ١٩٥٨ حين أصدرت وزارة المواصلات طابع بريد يحمل صورته فى ظل شعار الجمهورية العربية المتحدة قيمته عشرة مليمات . وذلك هو الحلم الذهبى الذى كنا نحلم به ونتمنى تحقيقه لتقدير الفنانين فى بلادنا ، على نحو ما أشرنا اليه فى المجلة الموسيقية عام ١٩٣٥ .

ولم يتحقق حلمنا هذا فى الطابع البريدى وحسب ، بل لقد تحققت بقية الآمال فيه . فأقامت الدولة للفنان لوحة تذكارية فى ردهة دار الأوبرا بالقاهرة وسط أعلام الفنون المسرحية التعبيرية . وكذلك أقيم له تمثال نصفى بدار المعهد العالى للموسيقى العربية . وصنعت بلدية الاسكندرية تمثالين له . واطلق اسمه على شارع سوق كوم الدكة بالاسكندرية ، وهو الشارع الذى ولد فيه . كما أطلق اسمه كذلك على أحد شوارع القاهرة هو شارع جلال سابقا . ثم لا تلبث أن تستولى على قلبك الفرحة والاغتباط حين تجد هذا الشارع يتوسط من جانبية شارعين أحدهما : شارع نجيب الريحانى ، والآخر

شارع زكريا أحمد ، وهذه الشوارع الثلاثة المتصلة توجد فى منطقة شارع عماد الدين حيث كانت مدرسة هؤلاء الأعلام ومواطن انتاجهم وسمرهم ولياليهم ...

ونحن اذ نغتبط بما وصل اليه مجتمعنا الى هذا الحد نزداد اغتباطا بأن ما كان مجرد حلم على الأوراق أصبح حقيقة واقعة فى الحياة .

ولا تزال ثمة رغبة ملحة نرجو أن تتحقق فى العاجل القريب وهى اعداد متحف لمخلفات هذا الفنـــان ، وجمع آثاره الفنية وتدوينها جميعا تدوينا موسيقيا يحفظها من الضياع ، ويعين على دراستها دراسة عميقة وافية .

***

وها نحن نضع بين يدى القارىء ما سبق أن وعدنا بنشره من بعض قصائد كبار الشعراء التى قيلت فى ذكرياته السنوية ..

## قصيدة احمد شوقى

### فى الذكرى الثامنة عام ١٩٣١

كــل يوم مهــرجان كللوا — فيه ميتاً بريا حين الثنــاء
لم يعلّم قومه حــرفاً ولم — يضىء الأرض بنور الكهرباء
جومل الأحيــاء فيه وقضى — شهوات أهله والأصدقاء
ماأضل الناس! حتى الموت لم — يخل من زور لهم أو من رياء

***

انمــا يُبكى شــعاع نابغ — كلما مرَّ به الدهــر أضاء
ملأ الأفــواه والأسماع فى — ضجة المحيا وفى صمت الفناء
حافظ الفــن وبانى ركنه — (معبد) الألحان (اسحق) الغناء
من أناس كالدرارى جدد — فى سموات الليــالى قدماء
غرس الناس قديمــا وبنوا — لم يدم غرس ولم يخلد بناء
غير غــرس نابغ أو حجــر — عبقــرى فيهما سر البقــاء
من يد موهــوبة ملهمــة — تغرس الاحسان أو تبنى العلاء

***

بلبــل اســــكندرى ليس فى الأرض ولــكن فى السماء

هبط الشــاطىء من رابية — ذات ظــل ورياحــين وماء
يحمــل الفن نميراً صــافياً — غدق النبع الى جيل ظمــاء
حــلَّ فى واد على فسحته — عزت الطير به الا الحــداء
يمــلأ الأشجار تغــريداً اذا — صرف الطير الى الأيك العشاء

ربما أستلهم ظلماء الدجى          وأتى الكوكب فاستوحى الضياء
ورمى أذنيه فى ناحية          يخلس الأصوات فيها خلس الببغاء
فتلقى فيهما ما راعه          من خفى الهمس أو جهر النداء

***

أيها الدرويش قم بث الجوى          واشرح الحب وناج الشهداء
اضرب العود تفه أوتاره          بالذى تهوى وتنطق ماتشاء
حرك الناى ونح فى غابه          وتنفس فى الثقوب الصعداء
واسكب العبرة فى آماقه          من تباريح وشجو وعزاء
واسم بالأرواح وارفعها الى          عالم اللطف وأقطار الصفاء
لا ترق دمعاً على الفن فلن          يعدم الفن الرعاة الأمناء
هو طير الله فى ربوته          يبعث الماء اليه والغذاء
روّح الله على الدنيا به          فهى مثل الدار ، والفن الفناء
تكتسى منه ومن آذاره          نفحة الطيب واشراق البهاء
واذا ما حرمت رقته          فشت القسوة فيها والجفاء
واذا ما سئمت أو سقمت          طاف كالشمس عليها والهواء
واذا الفن على الملك مشى          ظهر الحسن عليها والرواء
قد كسا الكرنك مصراً ماكسا          من سنى أبلى الليالى وسناء
يرسل الله به الرسل على          فترات من ظهور وخفاء
كلما أدى رسول ومضى          جاء من يوفى الرسالات الأداء

***

سيف الفن استرح فى عالم          آخر العهد بنعماه البلاء
ربما ضقت فلم تنعم به          وسرى الوحى فنساك الشقاء

## قصيدة عباس محمود العقاد

### فى الذكرى الثانية عشرة عام ١٩٣٥

أبنــاء مصر تذكروا وتذكــروا ما مصر خالدة لمــن لا يذكــر
واذا جرى ذكر الفنون فميزوا بالحمــد فنــاً بالجمــال يبشر
ذهب الزمان زمان من لم ينعتوا بالمجد الا من يصــون ويقهر
ان الذى يعطى النفوس غذاءها لأحق بالذكر الجميل وأجــدر
ليس الغناء صــدى ولا أنغامه خفقــات أصــوات تمر وتعــبر
ان المغنى ــان علا استقلالكم ــ بين البنــاة مؤســس ومعمــر

***

لله « سيد » الذى غنى لكم زمناً فقــال العــارفون مصور
وصف ابن مصر فليس يدرى سامع أصغى اليه أســامع أم مبصر
ان تسمع الحــوذى منه رأيته عَجِلا فتيمن فى الطريق وتيسر
أو تســمع النوتى منه حسبته فى النيل يقبل بالشراع ويدبر
أو تســمع الريفى منه لمحــته فى الحقل يحصد فى الرواق ويبذر
أو تســمع الجنــدى منه نظرته وعلى أسرته الشــعار الأخضر
واذا المســارح راجعت أيامها لاذت بفــرد منه لا يتــكرر
قالوا تفــرنج بالغناء ، وانمــا هــو مؤثر فى الفن لا متــأثر
عرف الأغانى واللحون كما جرت فى عرف من نطقوا بهن فعبّروا
أمم اذا غنت فليس غنــاؤها لغــو المجانة بل معــان تؤثر

***

قل «سيدا» فاذا ذهبت مترجما  علموا هنالك أنه « المايسترو »
هى من مصادفة الحروف وربما  سبق الحروف بها دليـل مضمر
سمة على كل اللغـات سميها  للسبق فى الفن الجميـل ميسر
يا نخبة قدروا الجميـل لأهله  دوموا على عهد الوفاء وقدروا
أهـل التحيـة انتمو من أمة  تحيا باحيـاء الفنون وتشـعر
ما كانت الآذان غاية ما ارتجى  فى مصر ذاك العبقـرى المبكر
لو لم يخاطب بالنشيد قلوبكم  ونفوسكم لم تذكروه لتشكروا
فتحت يداه لكم جوانب عبقر  فجـزيتموه وكل فـن عبقـر

## قصيدة خليل مطران

### فى احدى حفلات الذكرى

من علَّم الأطيار فى ايكاتها ذاك الغناء
تشدو جماعات وقد تشدو فرادى أو ثناء
من علَّم الأوراق فى أفنانها ذاك الخفيفا
ان تستمعه ولست تبصرها رأيت لها رفيفا
من علم الماء الهدير وعلَّم الصخر الأنينا
من علم الأسد الزئير وعلم السهم الرنينا
من بالعناصر والقوى المتحولات حشا الأثيرا
آناً يرد النور صو تا أو يرد الصوت نورا
ما من سكوت فى حيا ة العالمين ولا سكون
الا مخادعة المسا مع أو مخادعة العيون
أين السكوت أو السكو ن وأين سرهما العجيب
فى هدأة الليل اسأل المذياع والدنيا تجيب
هل فى النفيس من الفنو ن أحب من فن السماع
أعظم به وبما يهيىء للنفوس من المتاع
كم نابغ فيه استمد الوحى من صنع القدير
فأعاد فى خلق صغير روعة الخلق الكبير
يا من بصادق فنه حاكى أفانين الطبيعة
فرعى الأصول ولم يفر ط فى الأساليب البديعة

[illegible]

فأعادت الخلجات ألواناً وصورت الشجونا

مصر التى أطربتها بطرائف النغم المجاد

تهدى تحيتها اليك بشدوك الحلو المعاد

## قصيدة احمد رامى

القيت فى حفل أقيم بالاسكندرية فى ذكرى الفنان عام ١٩٣٥

يا فقيد الغناء والتلحين جئت أشكو اليك ما يبكينى

فاتنى أن أسير فى موكب الدفن وأحنو على فؤادى الحزين

وأرى النظرة الأخيرة فى وجهك بعد انطفاء تلك العيون

ثم أسقى ثراك دمعى وما أغزر دمعى على رواح السنين

مبسم غاب فى التراب وأبقى لحنه فى القلوب بث الشجون

يتغنى به أخو الحب فى نجواه بين الأسى وبين الحنين

يتمنى به أخو الهم فى بلواه بين المنى وبين الظنون

نغم سار فى الدماء فما غنَّى شجى بغيره من أنين

وجرى فى فم الطبيعة لحنا مستحب الترنيم حلو الرنين

من خرير الغدير ترجيعه العذب وشكواه من نواح الغصون

***

يا فقيد الشباب عشت فما أبقيت فى العيش من هوى أو فتون

بهرتك الدنيا فنلت من الحسن منال المدله المفتون

وسبتك المنى فأمعنت فيها والأماني جالبات المنون
لم تدع صورة تمر على الخا طر الا رسمتها في الشجون
والهاً شفه ضنى الوجد فاستعدى عليه ببادرات الجنون
ووفيًا ضحى بكل عزيز لحبيب في الود غير أمين
صور صنعتها غناءً شجياً ومعان وصفتها في اللحون
فاذا العود ناطق بلسان الدمع في عين ساهم محزون

***

يا نجى الأحباب أين لياليك وأين الغناء عند السكون
ترسل الصوت عاليا نبرات ينحدرن انحدار ماء العيون
في نظام من الجمال بديع وروى من القرار مكين
وهدير في غنة مثلما غص بكيٌّ بدمعه المخزون
كم تمنيت أن تغنى شعرى فاذا بى أرثيك في تأبينى
حال ما بيننا القضاء فغربت عن الدار والأسى يطوينى
ومضت بى الأيام أهفو الى اللقيا وأسقى ذكراك فيض شئونى
فدهانى النعى واستبق الآمال في لهفة الفؤاد الحنون
وخلت مصر من مغنى أساها والمبكى على جواها الدفين

# بيان الاسطوانات المسجلة من ألحان الفنان

بذلنا غاية الجهد فى حصر ما سجل من ألحان الفنان على الاسطوانات فى مختلف الشركات ، سواء بصوته أو بأصوات غيره ، فى حياته أو بعد وفاته . وفيما يلى بيان هذه التسجيلات :

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| دور يالى قوامك يعجبنى | ميشيان | ١/٤٣٠ — ٤ | سيد درويش | |
| « عشقت حسنك | « | ١/٤٣١ — ٤ | « « | |
| « يا فؤادى ليه بتعشق | « | ١/٤٣٢ — ٤ | « « | |
| « الحبيب للهجر مايل | « | ١/٧٠٠ — ٤ | « « | |
| « عواطفك أشهر من نار | « | ١/٧٠١ — ٤ | « « | |
| « فى شرع مين | « | ١/٧٠٢ — ٤ | « « | |
| « ضيعت مستقبل حياتى | بيضافون | ٥١/٨٢١ — ٥٤ | « « | |
| « أنا عشقت | « | ٥٥/٨٢١ — ٥٨ | « « | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| دور أنا هويت وانتهيت | بيضافون | ٦٠ — ٥٧/٨٢٥ | سيد درويش | |
| « يوم تركت الحب | ميشيان | ٤ — ١/٦٧٠ | محمد أنور | |
| مين زيي | أوديون | ٤٧٧١٧ | سيد درويش | ( من العشرة الطيبة ) |
| يقطع فلان على علان | | ٤٧٧١٨ | وحياة صبري | |
| يا مرحبا بك | » | ٤٧٦٠٩ | سيد درويش | ( » » » ) |
| آن الأوان | | ٤٧٦١٠ | وحياة صبري | |
| على قد الليل ما يطول | » | ٢ — ١/٤٧٦٤٩ | حياة صبري وسيد درويش | ( » » » ) |
| والله تستاهل يا قلبي | » | ٤٧٦٦١<br>٤٧٦٦٢ | » » » » | ( من راحت عليك ) |
| أدى ست الكل | أوديون | ٤٧٦٤٧ | حياة صبري وسيد درويش | ( » » » ) |
| لحن العقد | | ٤٧٦٤٨ | | |
| بياع الفول السوداني | ميشيان | ٢ — ١/٢٨٤ | سيد درويش | استعراضية |
| عين الحسود فيها عود | | ٤٧٦٠٧ | » » » » | |
| يا حلاوة أم اسماعيل | » | ٤٧٦٠٨ | | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| ع النسوان يا سلام سلم | أوديون | ٤٧٧١٠ | حياة صبرى وسيد درويش | استعراضية |
| دا بقف مين اللى يقلس | | ٤٧٧١١ | | |
| مصطفا كى بزيادا كى | بيضافون | ٨٢٥٦٣ | سيد درويش | » |
| حرج على بابا | | ٨٢٥٦٤ | | طقطوقة |
| تعاقول لى يا شيخ جندفلى | أوديون | ٤٧٧١٤ | سيد درويش والمجموعة | استعراضية |
| » » » » | | ٤٧٧١٥ | | |
| بياع الفول السودانى | ميشيان | ٢٠١/٨٢٤ | سيد درويش | |
| اقرأ يا شيخ قفاعه | أوديون | ٤٦٦٢١ | سيد درويش والمجموعة | » |
| أوعاك تصدقى | | ٤٦٦٢٢ | | |
| هز الهلال يا سيد | » | ٤٧٦٥٧ | » » » | » |
| شد الحزام على وسطك | | ٤٧٦٥٨ | | |
| احنا يا فندم تجار العجم | » | ٤٦٦٥١ | » » » | » |
| مين زيى | | ٤٦٦٥٢ | | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| بصاره براجه | بيضافون | ٨٢٥٦١ | سيد درويش | طقطوقة |
| اشمعنا يا نخ الكوكايين كنخ | | ٨٢٥٦٢ | » | » |
| دور أنا عشقت | » | ٨٣٥/٣٢ — ٣٥ | منيرة المهدية | |
| تركت مصر بلادى | » | ٨٥٨٧٣ | » » | (من كليوبترا) |
| كم روعتنى سيوف | | ٨٥٨٧٤ | | |
| بصارة براجه | » | ٨٣٤/٨٠ — ٨١ | » » | |
| اشمعنا يا نخ الكوكايين كنخ | » | ٨٣٤٨٦ | » » | |
| نم يا خوفو واستريح | | B ٨٢٤٩٢ | » » | (من كلها يومين) |
| يحيا العدل | » | ٨٢٤/٩٣ — ٩٤ | » » | ( » » » ) |
| جانا الفرح جانا | | | | |
| صابحة الزبدة | » | ٨٢٣/٦٣ — ٦٤ | » » | ( » » » ) |
| سبيرتو | » | ٨٢٤/٤٣ — ٤٤ | » » | ( » » » ) |
| انتصارك يا منيرة | » | ٨٢٣/٦١ — ٣٢ | منيرة المهدية | (من كلها يومين) |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| أنا رأيت روحي في بستان | بيضافون | ٨٢٣/٦٥—٦٦ | منيرة المهدية | |
| على ايه كده | ميشيان | ٥٢٧ | زكي مراد | |
| مظلومة وياك يا ابن عمي | | ٥٧٥ | » » | |
| عرفت أخرتها ويا حي | » | ٥٧٦ | » » | |
| زروني كل سنة مرة | | ٥٧٧ | » » | |
| دور عواطفك دي أشهر من نار | » | ٥٨٣/١—٤ | » » | |
| » في شرع مين | » | ٥٨٤/١—٤ | » » | |
| خفيف الروح بيتعاجب | » | ٥٨٩ | » » | (من قولوله) |
| القلل القناوي | » | ٧٩٧ | سيد مصطفى | » |
| يا نواعم يا تفاح | » | ٧٩٨ | » » | (من أحلام) |
| يا خي عليها وعلى بطتها | » | ٧٩٥ | » » | |
| يا نواعم يا تفاح | » | ٥٩٧ | عبد القادر قدري | |
| مليحه قوي القلل القناوي | » | ٦٦٥ | » » » | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| مظلومة وياك يا ابن عمى | ميشيان | ٦٦٢ | فتحية أحمد | |
| زرونى كل سنة مرة | » | ٦٦٣ | » » | |
| يابو الكشاكش | » | ٦٥١ | » » | |
| طلعت يا محلا نورها | » | ٦٥٢ | » » | |
| ألفين حمد الله على سلامتك | » | ٦٥٣ | » » | |
| الحلوه دى قامت تعجن | » | ٦٥٤ | » » | |
| أنا بابيع الغربال | » | ٦٥٦ | » » | |
| يا امه ليه تبكى على | » | ٨٢٦ | نعيمة المصرية | |
| يا ولد عمى | » | ٨٢٧ | » » | |
| كيكى كيكو | » | ٨٢٨ | » » | |
| إن كنت شارينى | » | ٨٢٩ | » » | |
| معلوم يا هانم | » | ٨٣٠ | » » | |
| يا عزيز عينى | » | ٤٨٣ | » » | |
| يا بلح زغلول | » | ٦٨٧ | » » | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| مصرنا وطننا | ميشيان | ٩٤٠ | محمد بخيت | |
| الجهادية / يا أمى ليه تبكى على | » | ٩٤١ | » » | |
| بلادي بلادي | » | ٩٤٢ | » » | |
| فليحش وطننا | » | ٨١٢ | » » | |
| الناس وقعتها خفيفة | » | ٨٨١ | » » | |
| بلادي بلادي | » | ٩٢٣ | الست تودد | |
| الأوستيك فوق صدرك | » | ٩٢٤ | » » | |
| أيه العبارة | » | ٩٢٥ | » » | |
| يا أمى ليه تبكى على | » | ٩٤٦ | » » | |
| سيبونى يا ناس فى حالى | » | ٤٧٨ | هانم المصرية | |
| يابا ليه ما تدلعنيش | » | ٤٥٧ | منتهى الوحيدة | |
| يا زهرة الفتنة الزكية | » | ٤٥٨ | » » | |
| يا حلوة فوق صح النوم | » | ٢٦٧ | » » | |
| خفيف الروح بيتعاجب | » | ٤٦٩ | » » | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| وانا مالى هى اللى قالت لى | ميشيان | ٤١٢ | أمينة القبانية | |
| اطلع من دول أنا مش منهم | » | ٤٢٥ | » » | |
| إن كنت شاربى ما تتقلشى | » | ٨٧٥ | نرجس المهدية | |
| ايه العبارة لسه بايدى | » | ٨٧٦ | » » | |
| يا لذيذ يا اخضر | » | ٩١٣ | نسيم نسيم | |
| اطلع من دول أنا مش منهم | » | ٩١٤ | » » | |
| فلفل اهرى يا مهرى | » | ٩١٨ | » » | |
| على قد النرجس ما ينور | » | ٩١٩ | » » | |
| تهامونى فى حبك | » | ٩٢٠ | » » | |
| صح النوم ما تقوم يا حبيبى<br>يا ورد يا فل يا ياسمين | أوديون | ١٦٧ | حياة صبرى | |
| يا ما شاء الله ع التحفجية<br>يابو عبده قول لابو حمده | » | ١٦٨ | سيد درويش والمجموعة | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| عين الحسود فيها عود<br>يا حلاوة ام اسماعيل | أوديون | ١٦٩ | حياة صبرى وسيد درويش | |
| يا مرحبا بك<br>آن الأوان | » | ١٧٠ | » » » » | |
| قوم يا مصرى<br>ما قلتلكش أن الكثرة | » | ١٧١ | سيد درويش والمجموعة | |
| اقرأ يا شيخ قفاعة<br>أوعاك تصدق | » | ١٧٢ | » » » | |
| السقايين | » | ١٧٣ | حياة صبرى<br>وسيد درويش والمجموعة | |
| آدى ست الكل | » | ١٧٤ | | |
| على قد الليل | » | ١٧٥ | حياة صبرى وسيد درويش | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| احنا يا فندم تجار العجم<br>مين زيي | أوديون | ١٧٦ | حياة صبرى<br>وسيد درويش والمجموعة | |
| هز الهلال يا سيد<br>شد الحزام على وسطك | » | ١٧٧ | سيد درويش والمجموعة | |
| سالمه يا سلامه<br>البحر بيضحك ليه | » | ١٧٨ | » » » | |
| والله تستاهل يا قلبي | » | ١٧٩ | حياة صبرى<br>وسيد درويش والمجموعة | |
| ع النسوان يا سلام سلم<br>دا بقف مين اللى يقلس | » | ١٨٠ | حياة صبرى وسيد درويش | |
| لحن سودانى هليها الله<br>لحن السياس أوعى يمينك | » | ١٨١ | سيد درويش والمجموعة | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| لحن سودانى اشنجر دام<br>تعا قول لى يا شيخ جندفلى | أوديون | ١٨٢ | سيد درويش والمجموعة | |
| يقطع فلان على علان<br>مين زيي | » | ١٨٣ | حياة صبرى وسيد درويش | |
| والله تستاهل يا قلبي<br>يا فرحتى بجوار محبوبى | » | ٨٠٠ | سمحة المصرية | |
| قلبي يعشق المحاسن | » | ٨٢٥ | الست ودود بدر | |
| يا ورد يا فل يا ياسمين | | ٨٢٨ | » » » | |
| أهو دا اللى صار | بيضافون | ٨٢١٦٤ | عبد اللطيف البنا | |
| بونجور يا هانم يا نور عنيّه | » | ٨٤٤٩٠ | سيد شطا | |
| » » » | » | ٨٤٤٩١ | | |
| الجرسونات | » | ٨٢٢٧١ | عبد القادر قدرى | |
| بوبجية الأروام | » | ٨٢٢٧٢ | وسيد مصطفى | |

| اسم المقطوعة | الشركة | رقم الاسطوانة | الصوت المسجل | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|
| يابو الكشا كش | Disqu Pathé | ٣٥٠٠٤/١٨٠٠٧ ١٨٠٠٨ | نجيب الريحانى | ( من إش ) |
| أبو الكشا كش | » » | ٣٥٠٧٧/١٨١٥٤ | مزمار بلدى الحاج حسن صقر | |
| زرونى كل سنة مرة<br>طلمت يا محلا نورها | الشركة اللبنانية للتسجيلات الفنية بيروت ابناق | ١٠٠٣/٧٨ | فيروز | توزيع رحبانى |
| بصارة براجه<br>اتمخطرى ياعروسة وانهى | » » | ٧٤٠٠٨ | وداد | بيروت |
| توشيح يا عذيب المرشف | Pacific | Ce 9501<br>Re/351 — 1 | لوردكاش | |
| » يا ترى بعد البعاد | » | Part 11. 785<br>11. 786 | » | |
| ع النسوان يا سلام سلم | أوديون | ٩٤٢ | مزمار بلدى الحاج حسن صقر | |
| يا حلاوة ام اسماعيل | » | ٩٤٤ | » » » » » | |
| ياما شاء الله ع التحفجية | » | ٩٤٦ | » » » » » | |
| يا زهرة | » | ٩٤٩ | » » » » » | |



**الموسيقار كما تخيله المصور تحوطه باقة من الفنانات الفاتنات**
( اللوحة للأستاذ عزت ابراهيم )

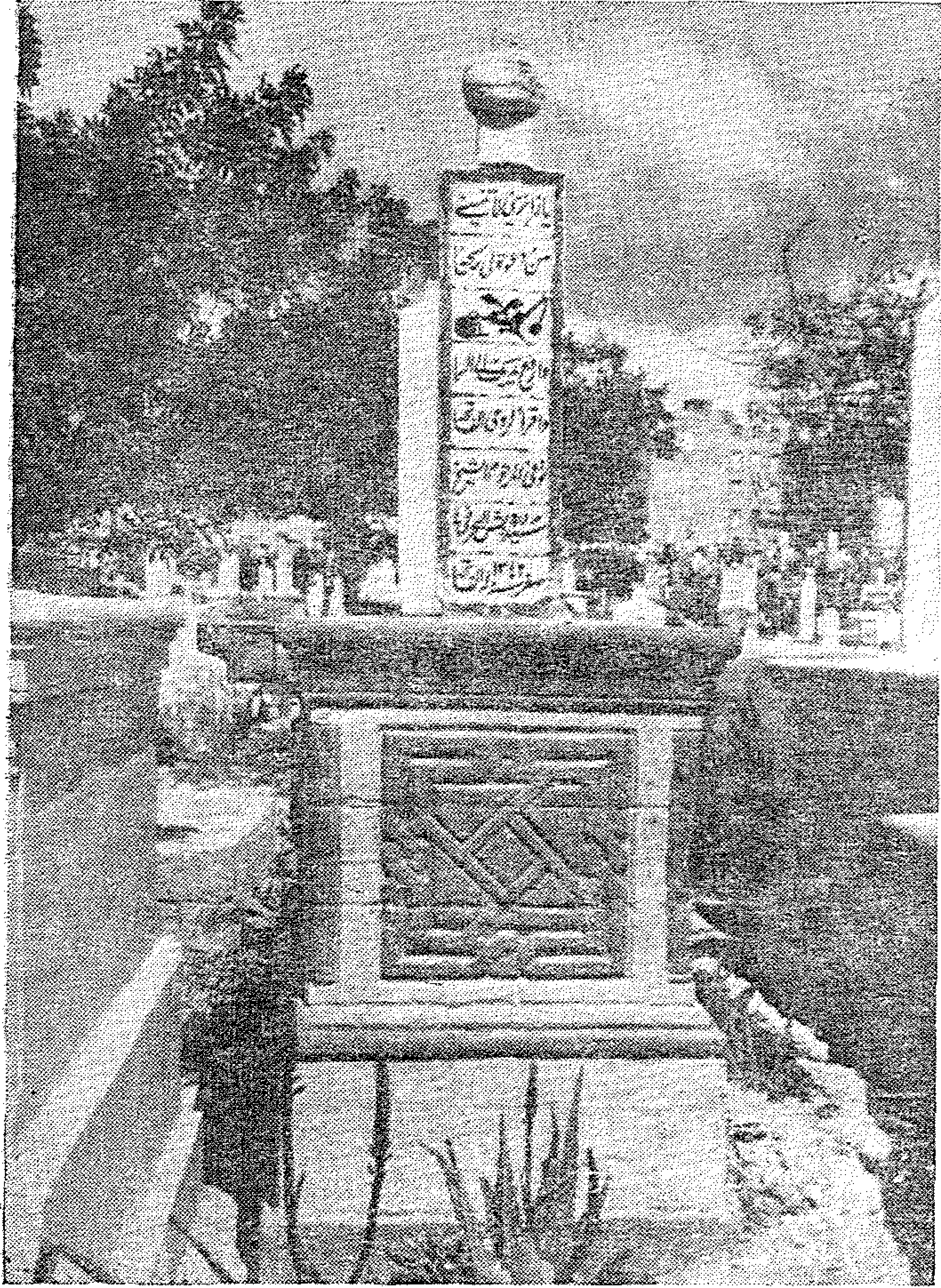



أحد مشاهد أوپريت « العشرة الطيبة »



عود الفنان وعصاه

( وكان كثير الاعتزاز بهما ... )

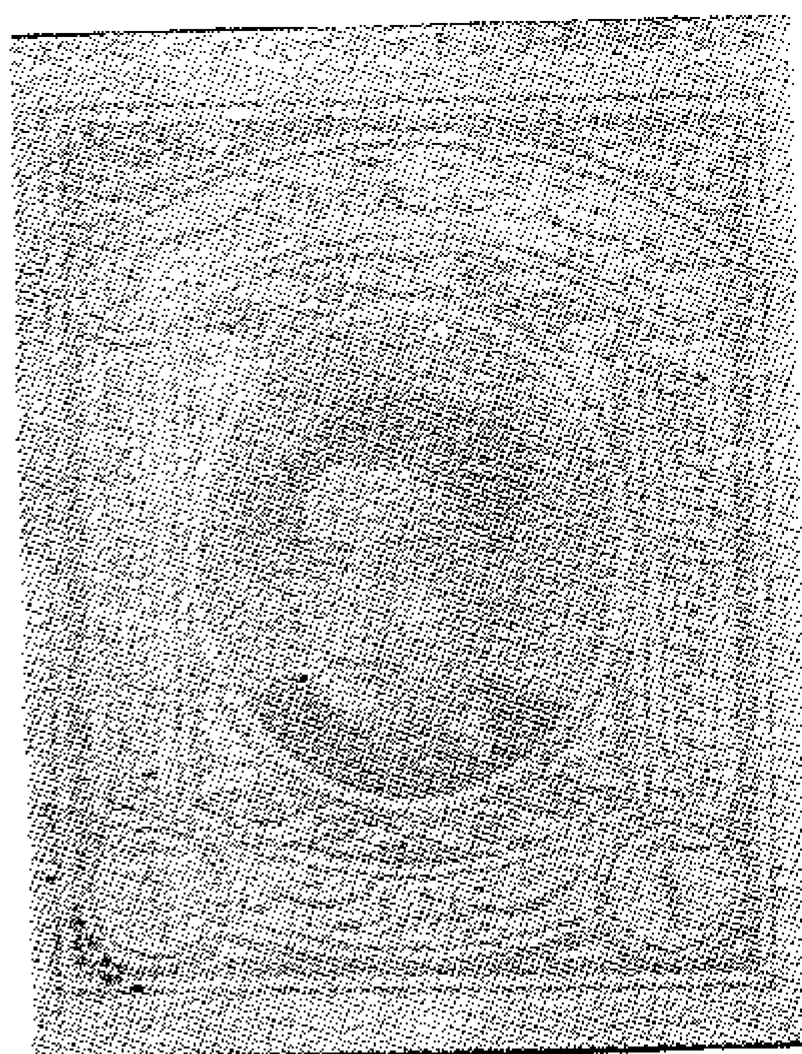


ضريح الفنان فى مقابر المنارة بالاسكندرية ، وقد كتب على قائمته :

يا زائرى لا تنسـنى      من دعـوة لى صالحة

وارفع يديك الى السما      واقرأ لروحى الفاتحة

توفى المرحوم الشيخ سيد درويش البحر فى ٤ صفر سنة ١٣٤٢ ــ له الفاتحة



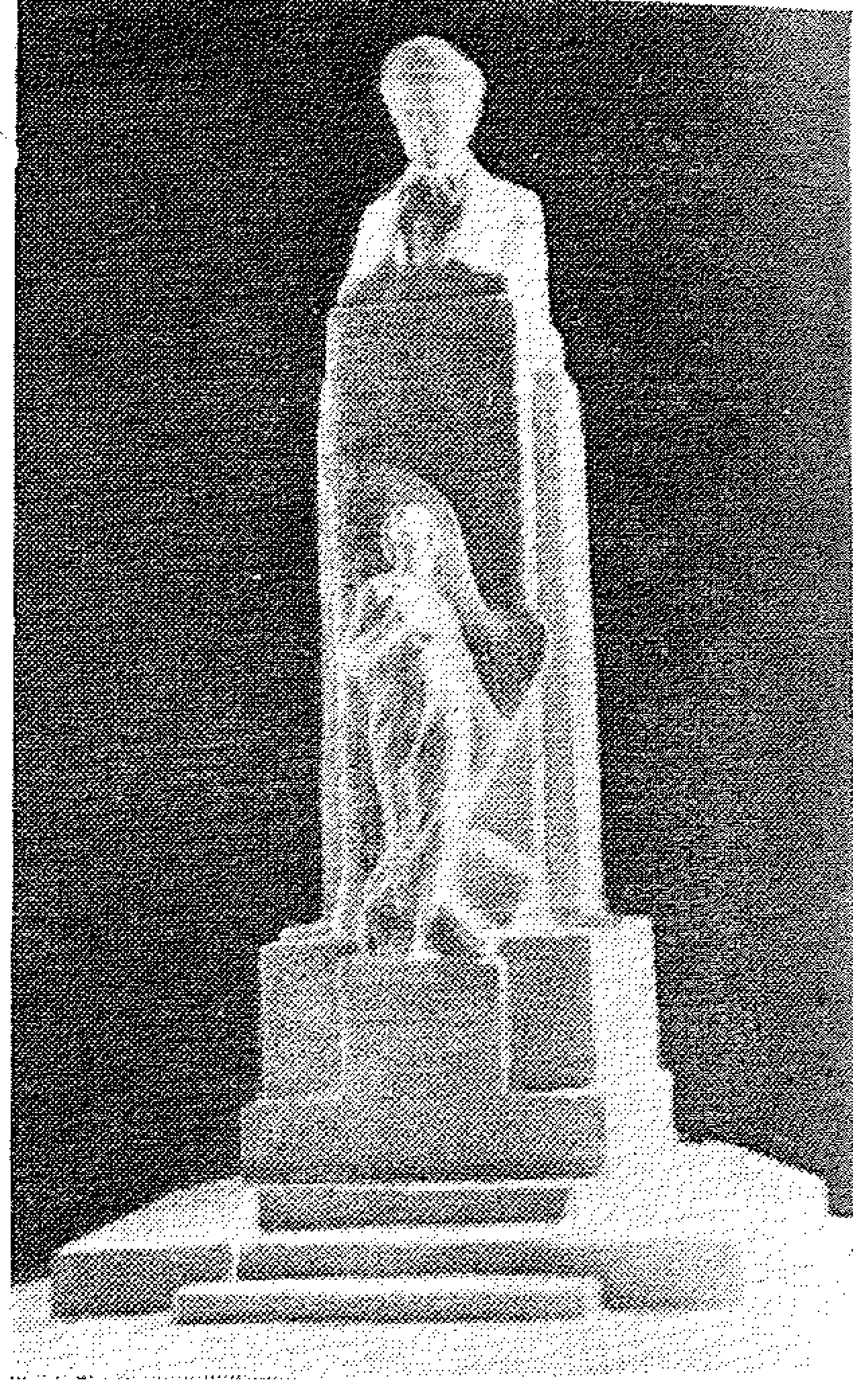


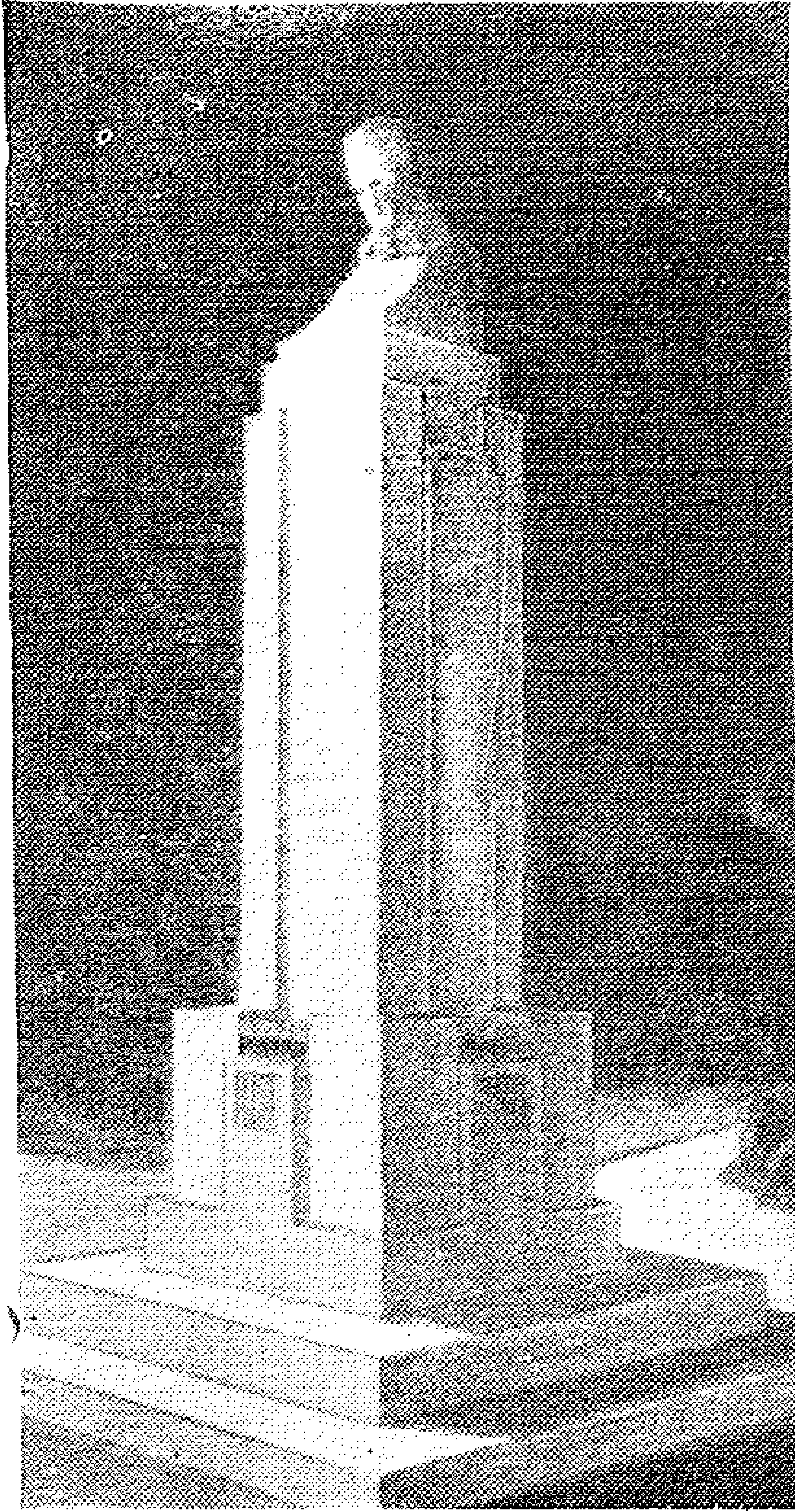

الى اليمـين : طابع بريد تذكارى أصدرته وزارة المواصلات سنة ١٩٥٨ ومسجل عليه تاريخ ميلاد الفنان ووفاته .

الى اليسار : طابع رخصت به وزارة الشـئون الاجتماعية لجمعية أصدقاء موسيقى سيد درويش .



لوحة تذكارية للفنان فى بهو الأوبرا بالقاهرة





تمثالان للفنان
صنعتهما له بلدية الاسكندرية

# فهرست




دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقى الفجالة

أعلام العرب
الكتاب القادم

# عبد القاهر الجرجاني
وجهوده في البلاغة العربية

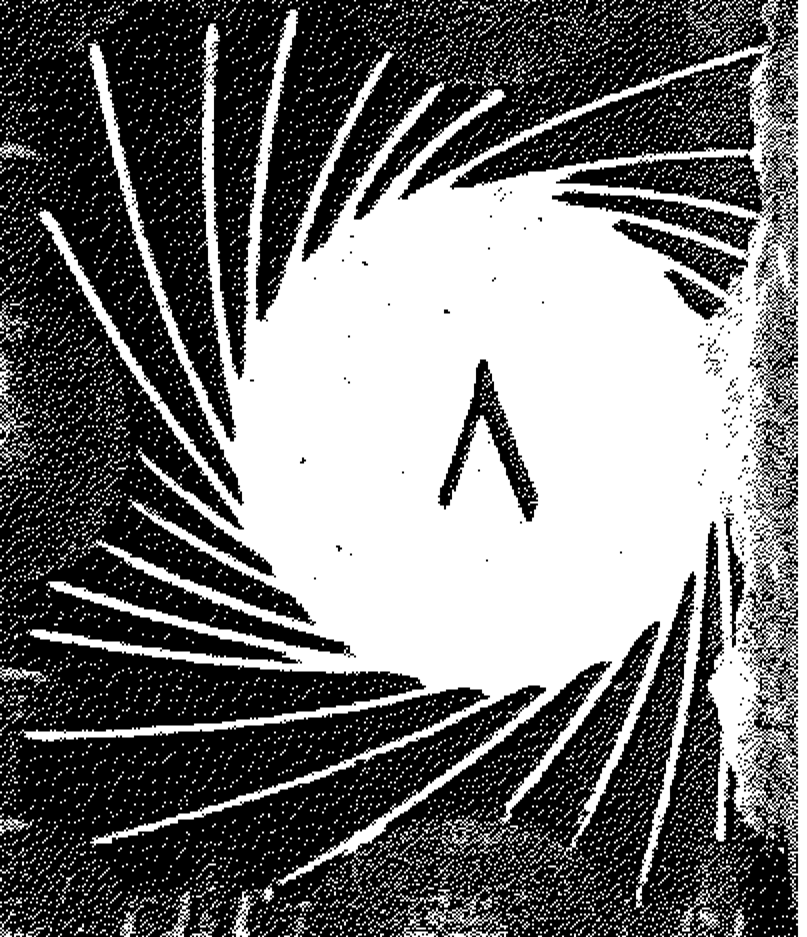
بقلم
الدكتور أحمد أحمد بدوي

يصدر في ٧ أغسطس ١٩٦٢

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"
الثمن ٥ قروش

دار مصر للطباعة

لام العرب




# عبد القاهر الجرجاني

بقلم
الدكتور أحمد أحمد بدوي

رة الثقافة والإرشاد القومي
سسة المصرية العامة
ف والترجمة والطباعة والنشر

أعلام العرب

٨

# عبد القاهر الجُرْجانى

## وجهوده فى البلاغة العربيّة

بقلم

الدكتور أحمد أحمد بدوى

وكيل كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

وزارة الثقافة والإرشاد القومى

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

الناشر

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي - الفجالة - القاهرة

تليفون ٥٨٩٢٠ ــ ٧٥١٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

هذه دراسة لعلـَم من أعلام البلاغة العربية ، كان لجهوده الموفقة أثر كبير فى تطويرها ، والنهوض بها ، وكانت وقفاته عند النصوص الأدبية يبيّن أسرار جمالها ، ويحلّلها ، محاولاً أن يشعر القارىء بما لها من حسن ـ مقرّبة له الى الذوق المعاصر ، فقد وجد فيه باحثا بعيدا كل البعد عن الجفاف الذى منيت به دراسة البلاغة العربية فى كتبها التى كانت تقرأ الى عهـد غير بعيـد .

وقد حاولت أن أدرس حياة الرجل بمقدار ما أسـعفنى به مابقى من تراجمه ، وهى قصيرة بوجه عام ؛ ثم صنـَّفت آثاره ، ووقفت عندما استطعت أن أقف عنده من هذه الآثار التى فقد الكثير منها .

ويظهر أن الرجل مع شهرته فى النحو لم يكن له فيه كبير أثر ، ولكنه أفاد من دراسته للنحو تلك الفكرة ، التى كان له أكبر الأثر فى النهوض بها ، وشرحها ، والدفاع عنهـا ، وهى فكرة النـَّظم ، وقد عـُنيت بشرح هذه الفكرة وتطبيقها .

كما عـُنيت بشرح ما احتوى عليه كتاباه : دلائل الاعجاز ،

وأسرار البلاغة ، من آراء فى فنون البلاغة ، ونظم الكلم ؛ حتى أعطى القارىء فكرة صادقة عن البلاغة العربية كما تركها عبد القاهر للأجيال التى جاءت من بعده • .

فاذا انتهيت من ذلك عرضت صورة موجزة للبلاغة قبله ، لتتبيَّن جهوده التى أثر بها فى البلاغة من بعده .

وكان لزاما أن أعقد فصلا أبيِّن فيه الى أى مدى أثرت فيه البلاغة الاغريقية .

فاذا انتهيت من ذلك كله جلْت جولة سريعة فى الدراسات التى قام بها المحدثون لهذه الشخصية ذات الأثر العميق فى البلاغة العربية ، مبديا رأيى فى هذه الدراسات ، غير متوخ سوى اظهار ما أعتقد أنه حق وصواب .

وبذلك أكون قد رسمت صورة لعبد القاهر كما أتصوره ، وكما تصوره دارسوه فى القديم والحديث . والله يهدى الى سواء السبيل .

**احمد احمد بدوى**

# حياة عبد القاهر

## — ١ —

عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني .

لا ندري من أمر أسرته شيئا ، سوى أنها أسرة فارسية [١] وأغلب الظن أنها كانت رقيقة الحال ، لم تجد فضلة من المال تنفقها على ابنها ؛ كي يستطيع أن يتنقل في البلاد يأخذ العلم عن أعلامه ؛ فظل في مدينته لا يبرحها .

ولم تعن الأسرة بتسجيل اليوم الذي ولد فيه طفلها ؛ فظل هذا اليوم مجهولا لدى مؤرخيه .

ويبدو أن الأسرة لم تكن لها أصالة في جاه ؛ فلم يعرف التاريخ من سلسلة نسبه سوى جده محمد .

ولكن يظهر أن الطفل نشأ ولوعا بالعلم محبا للثقافة ؛ فأقبل على الكتب يلتهمها ؛ وبخاصة كتب النحو والأدب . ولعله كان اتجاهه الى هذين اللونين ناشئا من اقتفائه أثر أستاذيه : أبي الحسين محمد بن الحسن بن عبد الوارث الفارسي النحوي نزيل جرجان [٢] ، وأبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني [٣]

---

(١) انباه الرواة ٢ : ١٨٨.

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) معجم الادباء : ١٤ : ١٤ .

فعلى الرغم من أن عبد القاهر لم يخرج عن جرجان فى طلب العلم [1] ، أرسل الله اليه أبا الحسين هذا ، وكان قد أخذ العلم عن خاله الشيخ أبى على الفارسى صاحب كتاب « الايضاح » فى النحو . وأغلب الظن أن أبا الحسين قرأ كتاب خاله لتلميذه ، فقد رأينا عبد القاهر يعنى بهذا الكتاب عناية بالغة ، ويضع عليه شرحا كبيرا يبلغ زهاء ثلاثين مجلدا ، ويسمى شرحه : «المغنى» ، ثم يختصر هذا الشرح الكبير فى نحو ثلاثة مجلدات ، ويسمى شرحه الصغير : « بالمقتصد » [2] . وكان عبد القاهر كثير الأخذ عن أستاذه [3] .

وأما أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى فقد كان أديبا ممتازا ، له عدة تصانيف ، منها الكتاب المشهور : بالوساطة بين المتنبّى وخصومه . قال ياقوت : « وكان الشيخ عبد القاهر الجرجانى قد قرأ عليه ، واغترف من بحره ، وكان اذا ذكره فى كتبه تبخبخ به ، وشمخ بأنفه بالانتماء اليه [4] » . وانى أشك فيما رواه ياقوت من أنه قرأ على القاضى الجرجانى شيئا ، لأن القاضى توفى سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة ، فمتى يكون عبد القاهر قد أخذ عنه ؟ وعبد القاهر قد توفى سنة احدى وسبعين وأربعمائة ، فاذا كان قد أخذ عن القاضى الجرجانى ،

---

(١) نزهة الالباء فى طبقات الادباء ص ٤٤٣ .

(٢) طبقات المفسرين للداودى . ص ١٤٠ ب .

(٣) انباه الرواة ٢ : ١٨٨ .

(٤) معجم الادباء ١٤ : ١٦ .

فلابد أن يكون عبد القاهر قد ولد قبل وفاته بنحو خمسة عشر عاما على الأقل ، حتى يستطيع أن يأخذ عن عالم واسع العلم كالقاضى ؛ ومعنى ذلك أن عبد القاهر ولد حول سـنة سبع وسبعين وثلاثمائة ، فيكون عند وفاته قد أربى على تسعين عاما ، ولم يشر أحد من مؤرخيه الى أنه طعن فى السن الى مثل هـذا الحد ؛ مما يرجّح أنّ أخذ عبد القاهر عن القاضى كان أخذا عن كتبه لا شخصه .

وتتلمذ عبد القاهر بعد ذلك على الكتب ، يقرؤها بفكر واع ، ويقف متريّثا أمام نصوصها ، شأن الطالب الذى يعتمد على نفسه فى القراءة والتحصيل ، وقد رأيناه فى كتبه ينقل عن سيبويه ، والجاحظ ، وأبى على الفارسى ، وابن قتيبة ، وقدامة ، والآمدى ، والقـاضى الجرجانى ، وأبى هلال العسكرى [1] ، وأبى أحمد العسكرى [2] ، وقرأ كتاب الألفاظ الـكتابية ، لعبد الرحمن بن عيسى الهمدانى [3] ، ورجع الى كتاب الشعر والشعراء للمرزبانى [4] ، ونقل عن الزجّاج [5] .

---

(١) نظرية عبد القاهر فى النظم ص ٧ ، وارجع الى دلائل الاعجاز ص٨٤ ، ١٠١ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٣٠ ، ١٥٢ ، ١٩٣ ، ٢٧٠ ، ٣٠٥ ، ٣٣٣ ، ٣٦٨ ، والى أسـرار البلاغة ص ٧ ، ١٠٨ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٩٠ ، والى الطرائف الادبية ص ٢٩٣ .

(٢) راجع كتاب أسرار البلاغة ص ٩٠ .

(٣) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٦٩ .

(٤) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .

(٥) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٣٧ .

كما أن له مختارات من شعر المتنبى والبحترى وأبى تمام سوف نتحدث عنها .

وذاك يدلنا على أن الرجل تثقف ثقافة نحوية أدبية ، الى جانب ثقافته الدينية ، فقد كان شافعى المذهب متكلّما على طريقة الأشعرى [1] ، ولكن يظهر أن المادة التى غلبت عليه كانت النحو ، فكان يلقّب بالنّحوى [2] وعُدّ من أكابر النحويين ، [3] ، وأن له فضيلة تامة فى النحو [4] . وعلى معانى النحو بنى نظريته فى البلاغة والبيان ؛ فشهر بذلك ، وذكره له المؤرخون [5] .

وكان معظم انتاجه مقسما بين هاتين الناحيتين : النحو ، والأدب ؛ كما سنرى .

وتصدّر الرجل بجرجان ، وذاع صيته فى الآفاق ، وشدّت اليه الرحال [6] ، وقصده التلاميذ من جميع الأرجاء ، يقرءون عليه كتبه ، ويأخذونها عنه ، وظل مقيما بجرجان ، يفيد الراحلين اليه ، والوافدين عليه [7] ؛ وكان من تلاميذه المذكورين

---

(١) شذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ .

(٢) راجع شذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ ، وطبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢ ، وفوات الوفيات ١ : ٢٩٧ ، وبغية الوعاة ص ٣١٠ .

(٣) نزهة الالباء ص ٤٣٤ .

(٤) شذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ .

(٥) راجع انباه الرواة ٢ : ١٨٨ وبغية الوعاة ص ٣١١ ، وروضات الجنات ص ٤٤٣ .

(٦) انباه الرواة ٢ : ١٨٨ .

(٧) المرجع السابق نفسه .

الواردين الى العراق والمتصدرين ببغداد : علىٌّ بن زيد الفصيحىُّ ، وقد تثقّف على يديه جماعة كثيرة ، وأخذوا عنه ما أخذه هو من عبد القاهر [1] . كما كان من هؤلاء التلاميذ أبو نصر أحمد بن محمد الشجرى الذى أخذ عنه كتاب المقتصد فى النحو [2] .

ومع هذا العلم الغزير ، والانتاج القيم ، يبدو أن عبدالقاهر كان مقتّرا عليه فى الرزق ، ولم يكن يعيش فى حيـاة سعيدة يرضاها ؛ ولسنا ندرى مورد رزق عبد القاهر ، ولعله هبات بعض الأثرياء الذين ألف لهم كتبه [3] ، ولكن ما خلفه لنا من شعر ينبض بالسخط على حظ العلماء فى هذه الحياة ؛ فتسمعه يقـول :

كبِّر على العِـلم ، لا ترُمْـهُ
ومِـل الى الجهل ميْلَ هائِم
وعش حمـاراً ، تعِش سعيداً
فالسَّـعدُ فى طالِع البهـائم [4]

ولعله كان يرى أن الناس لا يصعدون الى المنـاصب التى تكفل لهم رغد العيش الا على حساب العزّة والأنفة ؛ فيسخط ويقـول :

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) انباه الرواة ٢ : ١٩٠ . (٣) المرجع السابق نفسه .
(٤) شذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ ، وابن مكتوم ص ١١٢ ، وطبقات الشـ ٣ : ٢٤٢ ، وبغية الوعاة ص ٣١١ ، وفوات الوفيات ١ : ٢٥٨ .

هذا زمانٌ ليس فيـــه سوى النَّذالةِ والجهَالة
لم يَرْقَ فيه صاعدٌ الا وسُلَّمُهُ النَّـذالة [1]

لأنه كان لا يرضيه أن يغيِّر من طبيعته ، أو أن يذل نفسه بتقبيل أيدى قوم يراهم كلابا حيـنا ، وترابا حينا آخر ؛ وهو لذلك يكره الملق والنفاق ، ويعلن فى صراحة أنه لن يغيِّر من نفسه شيئا :

خلـعَ النـاس اهاباً وتبـدَّوْا فى اهاب
وأرى نفسِيَ تأْبَى غيرَ ما كان ثيـابى
انَّ اترابا من المـا لِ بلَثْم للـتُّراب [2]
ليس من خِيم الـكريـم الخِيم ، والمض اللباب [3]
ليس بالاقبـــال ما نيـــلَ بتقبيـل الـكلاب
ان باغى الـربح والخســـرانِ فى باب وبابِ
تاجـرٌ غيرُ بصـير بمقـــادير الحســابِ [4]

وربما دفعه الى هذه النقمة أنه جرب الاتصال بمن فى يدهم زمام الأمور ، مع احتفاظه بكرامته وعزة نفســه ، فلم تفـد التجربة ، ولم يثمر الاتصال ، وقد اتخذ شعره وسيلة الى هذا

---

(١) دمية القصر ص ١٥٧ .
(٢) أترب ( هنا ) : كثر ماله .
(٣) الخيم : الطبيعة والـسجية . والمحض : الخالص . واللباب : المختار من كل شىء . وهذا البيت خبر ان فى البيت الـسابق .
(٤) دمية القصر ص ١٥٧

التقرب فلم ينجح ، فمضى يقول :

لا يوحِشنّكَ أنهم ما ارتاحوا
مما جلاه عليهم المُدّاحُ
فهمُ كقوم علّقت بازائهم
بيضُ المرائى ، والوجوهُ قِباحُ[1]

ولست أدرى مَن هؤلاء الذين مدحهم فلم يُعنَوا بمدحه ؟ اذ ليس بين يدىّ من شعره ما مدح به أحدا سوى الوزير نظام الملك أبى على الحسن بن على ، وزير السلاجقة ، وكان قد اشتغل بالحديث والفقه ، وكثيرا ما انفرد بادارة شئون الدولة ، ويذكر له التاريخ أنه أول من أنشأ المدارس فى البلاد[2] . وقد مدحه عبد القاهر بشعر منه :

لو جاود الغيث غدَا ... بالجودِ منه أجدرا
أوقِيس عَرفُ عُرْفِه [3] ... بالمسكِ كان أعطرا
ذو شِيَم [4] لو أنها ... فى الماءِ ما تغيرا
وهمةٍ لو أنها ... للنجم ما تغورا [5]
لو مس عودا يابسا ... أورق ، ثم أثمرا [6]

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) وفيات الأعيان ١ : ١٤٣
(٣) العرف ( بفتح العين ) : الرائحة . والعرف ( بضم العين ) : الجود .
(٤) الشيم : الأخلاق .
(٥) تغور : غرب .
(٦) انباه الرواة ٢ : ١٨٩

ولا أعرف السبب الذى دعاه الى قرض ذلك الشعر ؛ فهل هو مطلق الاعجاب بشخصية نظام الملك [1] ، أو أنه كان يشكر له أنه هــو الذى أزال لعــن الأشــعرية من المنــابر ، وكان عبــد القاهر أشعريا ، كما ذكرنا ، وكانت الأشــعرية تلعن على المنــابر قبل ذلك ؛ ففى عهــد الوزير عميــد الملك وزير السلاجقة قبل نظام الملك ، حسّن الوزير للسلطان طغرلبك أن يلعن الأشاعرة على المنابر ؛ فلعنوا ، حتى جاء نظام الملك ، فأزال لعنهم [2] .

أو أن عبد القاهر كانت لديه رغبة فى أن يكون أحد أساتذة مدرسته النظامية ، التى تم انشاؤها ببغداد سنة تسع وخمسين وأربعمائة [3] .

أو أنه كان يريد أن يأوى الى كنف الوزير ، ويجد عنده الحياة الهانئة السعيدة ، كما وجدها فى رحابه كثير من العلماء .

لست أدرى الهدف الذى قصد اليه عبد القاهر ، وما بقى من قصيدة مدحــه يصف الوزير بالــكرم الذى لا عيب على معتفيه ، وبالخلق الصافى ، وبالهمة العالية ، وبالسعادة فى هذه الحياة .

ولم يرو لنا المؤرخون نتيجة مدح عبد القاهر لنظام الملك ،

---

(١) نظرية عبد القاهر فى النظم ص ٦ .
(٢) محاضرات تاريخ الأمم الاسلامية ــ الدولة العباسية ص ٤٧٩ .
(٣) وفيات الأعيان ١ : ١٤٤

وكل الذى نعرفه أن عبد القاهر لم يفارق مدينة جرجان الى أن توفى بها [١] .

أما صفات عبد القاهر فيعدون منها تدينه الشديد وورعه ، روى السلفى [٢] أن لصًا دخل عليه ، وهو فى الصلاة ، فأخذ ما وجد ، وهو ينظر ، ولم يقطع صلاته [٣]. كما يعـدون له قناعته وسكونه [٤] .

ويروى صاحب « انباه الرواة [٥] » أنه كان ضيق العطن ، لا يستوفى الكلام على ما يذكره ، مع قدرته على ذلك . ونحن نشك فى هذه الرواية .

فهل كان هـذا الضيق الذى تحـدث عنه صاحب كتاب « الانباه » يبدو فى حديثه وهو يلقى درسه على تلاميذه ؟ أو كان يبدو فى كتبه التى ألفها ؟

أما ظهور هذا الضيق فى دروسه ، فانه لا يتفق مع شهرته العلمية ، واقبال الطلبة عليه من جميع الأرجاء ؛ وربما ضاقت نفسه أحيانا ؛ لتبرمه بالحياة ؛ فظهر ذلك عليه ، وحكم به بعض من رآه ، فظن ذلك خلقا فيه ، وما هو من أخلاقه ، كيف وقد

---

(١) انباه الرواة ٢ : ١٨٩ .

(٢) عالم من بلاد الفرس له مؤلفات فى التاريخ والحديث ، قدم الى الاسكندرية سنة ٥١١ هـ ، وظل بمصر الى أن توفى سنة ٥٧٦ هـ .

(٣) طبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢

(٤) المرجع السابق نفسه .

(٥) ٢ : ١٨٨

لحظ فيه أهل عصره الهدوء والسكون ، وجعلوا ذلك من سماته ، كما ذكرنا .

كما لم يظهر هذا الضيق فيما كتبه عبد القاهر ، بل انه ليعرض الفكرة عرضا هادئا ، ويقلب الأمر على وجوهه ، حتى يصل الى النتيجة التى يهدف اليها ، وسوف نرى هذا المنهج عند عرض كتبه وآرائه .

وقد ذكرنا من قبل أنه كان يكره النفاق وأن يظهر فى غير حقيقته .

ويظهر أنه كان يتخير أصدقاءه من بين أولئك الذين يميزون بين الجميل والقبيح ، ويقدرون الصديق ، ويعرفون قدره . أما هؤلاء الذين لا يميزون ، ولا يقدرون فلا خير فيهم ؛ يقول عبد القاهر :

ومالك مطمع فى المرء الا
اذا ما أنكر الأمرَ القبيحا
فأما وهو يجهلُ بين قبح
وبين الحُسنِ فرقانا صحيحا
فانك فى رجاء الخير منه
بأجوازِ الفلاة تكيل ريحا (١)

(١) دمية القصر ص ١٥٩ ، وأجواز : جمع جوز ، وهو من الشىء : وسطه .

ويقول :

تذلـــل لمـــن ان تذللتَ لـــــه

يرى ذاك للفضـــــل ، لا للبلـــله

وجانب صــــداقة من لم يــــزل

على الأصـــدقاء يرى الفضل له [1]

وقد أعجب مؤرخوه بعلمه وخلقه ، ولم تحل المعاصرة بين صاحب دمية القصر وبين شديد الاعجاب بعبد القاهر معاصره ، فتسمعه يقول : « اتفقت على امامته الألسنة ، وتجملت بمكانه وزمانه الأمكنة والأزمنة ، وأثنى عليه طيب العناصر ، وثنيت به عقود الخناصر ، فهو فرد" فى علمه الغزير ، لا بل هو العلم الفرد فى الأئمة المشاهير ، وقد أفادنى الشيخ أبو عامر مما ألقاه بحر الفضل على لسانه ، ما نطق لسان الدهر باستحســـانه . ولست فيما فاتنى من كريم مشاهدته ، واشتيار [2] لذيذ الشُّهد من مذاكرته ، أيام أسعـــدتنى الأيام منـــه بدنو الدار ، ولف أطناب الخيمتين قرب الجوار ، الا كمن ودع المـــاء والخضرة ، وتدرع الشعثة والغُبرة ... [3] »

فصاحب الدمية يحمل لعبد القاهر اجلالا عميقا ، ويأسف على أنه لم يلتق به عند ما كان قريبا من جرجان .

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) اشتار العسل : جناه .

(٣) دمية القصر ص ١٥٨

ولم يذكر مؤرخوه شيئا عن حياته الخاصة ، فلا ندرى أكانت له صاحبة ، وكان له ولد ؟ أم أنه عاش للعلم ، وأخلص نفسه للدرس ، والتحصيل ، والتعليم ، والانتاج ؟

ليس فيما بين يدىّ ما يشير الى ذلك . وصمت المؤرخين مطبق كذلك حول أسرته ؛ وربما حالت الحياة الرقيقة التى كان يعيشها بين اتخاذ الصاحبة والولد .

وأغلب الظن أن ليس فى حياته من غريب يذكر ، وأنه طوى أيامه بين افادة طلابه ، وقراءة آثار السابقين من العلماء ، وتأليف كتبه القيمة .

— ٢ —

وقضى عبد القاهر عمره فى مدينة جرجان ، لم يفارقها طول حياته ، وهى مدينة وصفها ياقوت الرومى بقوله : « مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان ، ... وهى أكبر مدينة بنواحيها ، وهى أقل ندى ومطرا من طبرستان ، وأهلها أحسن وقارا ، وأكثر مروءة ويسارا ... وأهلها يأخذون أنفسهم بالتأنى والأخلاق المحمودة ... وقد خرج منها خلق من الأدباء والعلماء والفقهاء والمحدثين ، ولها تاريخ ألفه حمزة بن يزيد السهمى ... » ولأبى الغمر فى وصف جرجان :

هى جنة الدنيا التى هى سجسج
يرضىٔ بها المحـــرور والمقرور[1]
ســـهلية ، جبليــــة ، بحـــرية
يحتـــل فيهـــا منجـــد ومغـــير [2]
وكأنمــــا نــوّارها برياضـــــها
للبمصريه ســـــنديس منشـــور [3]

ولكن يظهر من الشعر الذى ذمت به جرجان أن هواءها ليس سجسجا دائما ، فقد تمر بها أيام شديدة الحر راكدة الهواء ، وقد يختلف بها الطقس فى اليوم الواحد بين الحر الشديد والبرد القارس ؛ فهذا الصاحب كافى الكفاة أبو القاسم يقول :

نحن والله من هوائك يا جُر جانُ فى خطة وكرب شديد
حرها ينضج الجلود فان هبــت شـــمالا تكدرت بركود

وقال أبو منصور النيسابورى :

ألا رُبَّ يوم لى بجــرجان أرعن
ظللت له من حـــــرقة أتعـــجب
وأخشى على نفسى اختلاف هوائها
وما لامرىء عمـــا قضى الله مهرب

(١) السجسج : الهواء المعتدل . يريد أن من يحب الحر أو البرد يرضى بها لاعتدال هوائها .

(٢) يريد أن من يحب أن يعيش فى نجد مرتفع ، أو غور منخفض يجد بغيته فيهـــا .

(٣)- معجم البلدان ٣ : ٧٥

وما خـــير يوم أخـــرق متلون

ببرد وحـــرٍّ بعـــده يتلهّبُ [1]

ومن ذلك كله يتبين أن عبد القاهر عاش فى بيئة متنوعة المناظر ، جميلة الطبيعة ، متقلبة الجو أحيانا ، يعيش أهلهـــا فى تقاليد خلقية حميـــدة ، ولها تاريخ طـــويل فى الأدب والفقـــه والحديث ، فليس غريبا أن يخرج فيها عالمنا الممتاز .

ومن يدرى فربمـــا كان حكم من حكم عليه بضيق العطن لأنه قد رآه يلقى دروسه فى أحد الأيام الشـــديدة الحر ، أو المتقلبة بين الحرارة والبرودة ، فان ذلك مما يبعث الضيق فى النفوس .

## – ٣ –

لم نهتد الى السنة التى ولد فيها عبد القاهر ، ولم يتحدث مؤرخوه عن عمره ، فهل عمر طويلا ؟ أو مات صـــغير السن ؟ ولكن عدم الحديث عن سنّه يدل على أنه مات فى سن عادية قد تكون السبعين .

واذا كان قد مات فى سنة احدى وسبعين وأربعمائة [2] فى

(١) المرجع السابق ص ٧٦

(٢) راجع فوات الوفيات ١ : ٢٩٧ ، ومرآة الجنـــان ٣ : ١٠١ ، والنجـــوم الزاهرة ٥ : ١٠٨ ، وانباه الرواة ٢ : ١٨٨ ، وشذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ ، وطبقات الشافعية ٣ : ٢٤٢ ، وطبقات المفسرين للداودى ص ١٤٠ ب .

أرجح القولين ، ورواية أنه مات سنة أربع وسبعين وأربعمائة ، تسبق « بقيل » [1] دالة على ضعفها — فربما كان ميلاده فى أوائل القرن الخامس الهجرى .

وكانت جرجان يومئذ امارة يحكمها أحد أمراء الدولة الزيارية يسمى : « شمس المعالى قابوس بن وشمكير » الذى توفى سنة ٤٠٣ هـ [2] .

والدولة الزيارية احدى الدول التى استقلت بجزء من أراضى الدولة العباسية ، الى أن انتهى حكمها فى عهد « أنو شروان بن منوجهر بن قابوس » سنة ٤٣٣ هـ [3] .

وكان « قابوس بن وشمكير » ديلمى الأصل ، استعرب ، وبرز فى الأدب والانشاء ، جمعت رسائله فى كتاب سمى : « كمال البلاغة » ؛ وله شعر بالعربية والفارسية [4] .

وسقطت جرجان فى أيدى السلاجقة منذ سنة ٤٣٣ هـ ، ومات عبد القاهر وجرجان فى أيديهم .

لقد كان العصر الذى عاش فيه عبد القاهر عصر حروب ومغامرات بين طلاب الملك والسلطان ، فى الرقعة الواسعة التى

---

(١) راجع طبقات المفسرين للداودى ، وطبقات الشافعية فى الصفحات المذكورة ، وطبقات المفسرين لابن قاضى شهبة ٢ : ٩٤ .

(٢) محاضرات تاريخ الأمم الاسلامية — الدولة العباسية ص ٤٥٨ .

(٣) محاضرات تاريخ الأمم الاسلامية — الدولة العباسية ص ٤٦٦

(٤) الاعلام ١ : ٧٨٠

كانت الدولة العباسية تحكمها ، وتاريخ تلك الفترة مصبوغ بالدماء ، ولعل كثيرا من العلماء رأى أن الحياة الهادئة انما تكون فى ظلال العلم ، فأخلص لها ، وعكف عليها ، ولذلك حفظ التاريخ لنا أسماء كثير من العلماء المخلصين فى فروع العلم المختلفة فى ذلك الوقت .

فان هذا القرن الخامس ورث جهود أربعة قرون بذلها العلماء فى الدرس والتحصيل والانتاج ، وتعددت ينابيع الثقافة بين ثقافة عربية خالصة ، وثقافة أجنبية خالصة تتمثل فى الكتب التى ترجمت عن اليونانية والفارسية والهندية ، وثقافة تجمع بينهما فى انتاج هؤلاء الذين جمعوا بين الثقافتين .

كما ورث المذاهب الدينية التى عرفت من قبل ، كمذهب الشافعى ، ومذهب الحنابلة ، والحنفية ، والمالكية ، والظاهرية ، وكثيرا ما كانت الخصومات المذهبية تقوم فى بلاد المشرق بسبب التعصب المذهبى فى هذه البلاد ، وكان الحنابلة أشد تعصبا مما جعل الشافعية ينازلونهم[1] .

وورث كذلك المذاهب العقيدية : من أهل سنة يتخذون القرآن والحديث اماما لهم ، ومعتزلة يحكمون العقل فى مسائل العقيدة ، وأشاعرة يحاولون أن يوفقوا بين السنة والعقل ، وروافض ، وكثيرا ما كان يحتدم النزاع بين المعتنقين لهذه المذاهب .

---

(١) ابن حنبل ص ٣٩٦

وقد حفظ لنا عبد القاهر صورة لبعض ألوان النشــاط العلمي فى عصره ، فذكر لنا تصوُّر عصره لعلم البيان ، وادراكه لقيمة النحو والشعر .

أما البيان ، ويقصد به عبد القاهر بلاغة القول التى تؤثر فى السامعين والقارئين ، فيصف عبد القاهر مكانته ، وما أصيب به من التصوُّر الفاسد فى عصره ، فيقول : « انك لا ترى علما هو أرسخ أصلا ، وأبسق فرعاً ، وأحلى جَنى ، وأعذب ورداً ، وأكرم نتاجاً ، وأنور سراجاً ، من علم البيان ، الذى لولاه لم تر لساناً يحوك الوشي ، ويصوغ الحلى ، ويلفظ الدُّر ، وينفث السـحر ، ويقرى [1] الشـهد ، ويُريك بدائع من الزهر ، ويُجنيك الحـلو اليـانع من الثمر ... الى فوائد لا يدركهـا الاحصاء ، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء ، الا أنك لن ترى على ذلك نوعا من العلم قد لقى من الضَّيم ما لقيه ، ومُنِى [2] من الحَيف [3] بما منى به ، ودخل على النـاس من الغلط فى معناه ما دخل عليهم فيه ، فقد سبقت الى نفوسـهم اعتقادات فاسدة ، وظنون رديئة ، وركبهم فيه جهل عظيم ، وخطأ فاحش:

---

(١) يقرى الشهد : يجمعه .

(١) منى : أصيب .

(٣) الحيف : الظلم .

ترى كثيراً منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للاشـــارة بالراس والعين ، وما تجده للخـَط ّ والعـَقـَد[1] ، ... يســـمع الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الاطناب فى القول ، وأن يكون المتكلم فى ذلك جهير الصوت ، جارى اللسان ، لا تعترضه لـُكنة[2] ، ولا تقف به حـُبســـة ، وأن يستعمل اللفظ الغريب ، والكلمة الوحشية ؛ فان استظهر للأمر ، وبالغ فى النـَّظر ، فألا ّ يلحـَن ؛ فيرفع فى موضع النـَّصب ؛ أو يخطىء ؛ فيجىء باللفظة على غير ما هى عليه فى الوضع اللغوى ، وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب . وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه فى ذلك الا من جهة نقصه فى علم اللغة ، لا يعـــلم أن ههنا دقائق وأسراراً طريق العـــلم بها الرويـّة والفكر ، ولطائف مستقاها العقل ، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هـُدوا اليها ، ودُلـّوا عليها ، وكشف لهم عنها ، ورُفعت الحـُجب بينهم وبينهـــا ، وأنها السبب فى أن عرضت المزيـّة فى الكلام ، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً ، وأن يبعد الشأو[3] فى ذلك ، وتمتد الغاية ، ويعلو المرتقى ، ويعز ّ المطلب حتى ينتهى الأمر الى الاعجـــاز ، والى أن يخـــرج من طوق البشر »[4] .

---

(١) اى التفاهم بعقد الاصابع .

(٢) اللكنة : العى ّ وثقل اللسان .

(٣) الشأو : الأمد والغاية .

(٤) دلائل الاعجاز ص ٤ .

وعبد القاهر بذلك يصوّر مدى ادراك طائفة من أهل عصره للبلاغة ، وأنهم يقفون بها عند حد السلامة النّحوية اللغوية ، ولا يدركون أن لصياغة الكلام على نحو خاص أسرارا يجب أن يبحث عنها ، ودقائق ينبغى أن يوقف عليها ؛ ولذلك ندب عبد القاهر نفسه لكشف هذه الأسرار ، وبيان تلك الدقائق .

وهذه الطائفة ، وأغلب الظن أنها طائفة الفقهـاء ، تقف من الشعر والنحو موقفا عجبا ؛ لأنها « لمّا لم تعرف هذه الدقائق ، وهذه الخواص واللطائف ، لم تتعرض لها ، ولم تطلبها ؛ ثم عنّ لها بسوء الاتفاق رأى صار حِجازاً بينها وبين العلم بها ، وسدّا دون أن تصل اليها ، وهو أن ساء اعتقادها فى الشعر الذى هو معدنها ، وعليه المعوّل فيها ؛ وفى علم الاعراب الذى هو لها كالناسـب الذى ينميها الى أصولهـا ، ويبيّن فاضلهـا من مفضولها ، فجعلت تظهر الزهد فى كل واحد من النوعين :

أما الشعر فخيل اليها أنه ليس فيه كثير طائل ، وأن ليس الاّ مُلحة أو فكاهة ، أو بكاء منزل ، أو وصف طلل ، أو نعت ناقة أو جمل ، أو اسراف قول فى مدح أو هجاء ، وأنه ليس بشىء تمسّ الحاجة اليه فى صلاح دين أو دنيا .

وأما النحو فظنّته ضرباً من التكلف ، وبابا من التعسّف ، وشيئا لا يستند الى أصل ، ولا يُعتمد فيه على عقـل ، وأنّ ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده

فى المبادىء فهو فضل" لا يجدى نفعاً ، ولا نحصل منه على فائدة ، وضربوا له المثل بالملح ... » [1].

ففى عصر عبد القاهر وجدت طائفة من الناس تحقّر من الشعر ، وتزرى به ، ولا تراه شيئا ذا قيمة ، كما تكتفى من أمر النحو بالأمور الظاهرة من ضبط أواخر الكلمات ، من غير نظر الى الأسرار التى تستفاد من صلة الكلمات بعضها ببعض .

فتألم عبد القاهر من جهل هذه الطائفة بالنحو لا لأنهم ينكرون قيمة قواعد النحو ، أو لا يرون الحاجة ماسّة الى معرفة هذه القواعد ، أو يبيحون الخطأ فى التعبير ، ولكنه يتألم من وقوفهم عند ظواهر الأشياء دون معرفة أسرارها ، كما سنبين ذلك فيما يلى .

وللرد على هؤلاء وأولئك ندب عبد القاهر نفسه ، وألّف كتبه ، وسوف نعرض الرد عليهم عند التحدث عن آرائه .

— ٥ —

ووجد الجرجانى طريقه الى المؤلفين فى تاريخ النحاة ، بما ألّفه من كتب فى النحو ، فرأينا الوزير جمال الدين القفطى المتوفى سنة ست وأربعين وستمائة هجرية يترجم له فى كتابه : «انباه الرواة على انباه النحاة» [2]، فيتحدث عن أصله الفارسى،

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٦ .

(٢) جـ ٢ ، ص ١٨٨ .

ومدينته ، وعلومه التى أتقنها ، وأستاذه فى النحو ، ومكانته العلمية فى حياته ، وشىء عن أخلاقه ، ويصف بعض اتجاهه ، ويروى بعض أشعاره .

ويختصر هذه الترجمة ابن مكتوم فى تلخيصه [1] .

كما يترجم له السيوطى بين النحاة أيضا فى كتابه : بغية الوعاة [2] ، وكانت الترجمة موجزة لم يأت فيها بجديد سوى أن عبد القاهر كان شافعيا أشعريا ، وأورد له بيتين من الشعر .

ووجد طريقه الى أن يؤرخ له بين رجال الشافعية ، فرأينا تاج الدين السبكى المتوفى سنة احدى وسبعين وسبعمائة هجرية يترجم له فى كتابه [3] ، ولم يأت فى ترجمته بشىء جديد سوى ما نقله من معجم السلفى عن ورعه وتقواه .

ووضع ابن قاضى شهبة ترجمة له فى طبقات الشافعية ، وهى الطبقات التى اختصرها أحمد بن محمد الأسدى .

ووضع بين رجال الأدب ، فكتب عنه أبو الحسن على بن الحسن الباخرزى معاصره المتوفى سنة سبع وستين وأربعمائة هجرية فى كتابه : «دمية القصر» [4] ، وهو يثنى عليه ثناء جمًا ، نقلنا بعضه فيما مضى ، ويجمع أكبر قدر معروف من شعره ، وهو مقدار ضئيل .

ويترجم له أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنبارى المتوفى سنة سبع وسبعين وخمسمائة هجرية ، فى كتابه : «نزهة

---

(١) ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) ص ٣١٠ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكى ٣ : ٢٤٢ .

(٤) ص ١٥٧ .

الألباء فى طبقات الأدباء[1] » ، ويتحدث ابن الأنبارى عن مكانه عبد القاهر بين النحاة ، وعن أستاذه ، وعن تلميذه الفصيحى ، ويذكر بعض تصانيفه ، ويروى رأيه فى قول جرير :

تعدّون عقر النّيب أفضل مجدكم
بنى ضوطرَى ، لولا الكمِىّ المقنّعا

وأن المراد به أبو الفرزدق غالب ؛ ... فكأن جريرا يقول : انكم تفتخرون بعقر الابل ، فما بالكم لا تفتخرون بمعاقرة الأبطال ، وقتل الكماة .

وبشرحه للفاتحة ، وحديثه الطويل فى اعجاز القرآن وضع بين طبقات المفسرين ، فرأينا محمد بن على الداودى من علماء القرن العاشر الهجرى يترجم له فى طبقاته[2] ، ولا يكاد يأتى فى ترجمته بجديد الا بثناء الابيوردىّ عليه ، وأنه لم ير له شبيها فى النحو .

كما وجد سبيله الى المؤرخين لعظماء الرجال ؛ فمحمد بن شاكر الكتبى المتوفى سنة أربع وستين وسبعمائة هجرية ، يترجم له فى كتابه : « فوات الوفيات[3] » ؛ ومحمد باقر الموسوى من علماء القرن التاسع الهجرى يؤرخ له فى كتابه : « روضات الجنات »[4] ؛ وابن العماد الحنبلى المتوفى سنة تسع وثمانين

---

(١) ص ٤٣٤ ـ ٤٣٦ .
(٢) طبقات المفسرين ص ١٤٠ ب .
(٣) جـ ١ . ص ٢٩٧ .
(٤) ص ٤٤٣ .

وألف هجرية ، يروى تاريخ حياته فى كتابه : « شذرات الذهب »[1] ؛ وهى تراجم لا تضيف كثيرا من المعلومات الى ما سبق أن عرفناه عنه ، الا أن صاحبى الفوات ، والروضات يرويان بعض شعر له ، لم يرو فى غيرهما وينقل الروضات عن بعض من أرخ له .

وهؤلاء الذين يعنون بذكر من مات فى كل عام من المشهورين ، يروون نبأ وفاته فى العام الذى مات فيه ، وهو سنة احدى وسبعين وأربعمائة ، ويضيفون الى ذلك النبأ تقديرهم للرجل ، وذكر بعض آثاره ، كما فعل ذلك : أبو محمد عبد الله اليافعى المكى المتوفى سنة ثمان وستين وسبعمائة هجرية فى كتابه : « مرآة الجنان وعبرة اليقظان »[2] ؛ ويوسف بن تغرى بردى الأتابكى فى كتابه : « النجوم الزاهرة »[3] .

أما صاحب كشف الظنون[4] فيعرّف بآثار عبد القاهر ، وما كان لها من أثر فى التأليف عبر الأزمان ، ان كان لها ذلك الأثر .

تلك هى الأماكن التى احتلّها عبد القاهر فى القديم ، أمّا الدراسات التى عُنيت بعبد القاهر فى الحديث فمكانها بعد أن ندرس عبد القاهر فى هذا الكتاب .

---

(١) جـ ٣ . ص ٣٤٠ .
(٢) جـ ٣ . ص ١٠١ .
(٣) جـ ٥ . ص ١٠٨ .
(٤) رقم ٨٢ ، ١٢٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٦٠٢ ، ١١٦٩ ، ١١٧٩ ، ١٧٦٩ .

ومما ينبغى أن يوجَّه اليه النظر أن تراجم الذين كتبوا عن عبد القاهر كانت موجزة ، متشابهة ، تدل على أن حياة الرجل ليس فيها شيء بارز غريب ، وانما هى حياة وهبهـا صاحبها للدراسة والانتاج .

وهذه بعض أقوال مؤرخيه فيه :

يقول السيوطى عنه : الامام المشهور أبو بكر ... كان من كبار أئمة العربية والبيان .

ويقول عنه ابن الأنبارى : كان من أكابر النحويين .

ويقول عنه السبكى : صار الامام المشهور ، المقصود من جميع الجهات ، مع الدين المتين ، والورع والسكون .

وينقل عنه الداودى ذلك فى كتابه : « طبقات المفسرين » .

ويقول ابن قاضى شهبة : ان له فضـيلة تامة فى النحـو .

وينقل ابن العماد عنه ذلك الحكم فى كتاب «شذرات الذهب» .

ويقول عنه ابن شاكر الكتبى : كان من كبار أئمة العربية .

ويدعوه محمد باقر : الامام المشهور ، وينقل عن صاحب تلخيص الآثار أن عبد القاهر كان فاضلا عارفا بعلم البيان ، له كتاب فى اعجاز القرآن فى غاية الحسن .

والباخرزى يرى أن الألسنة قد اتفقت على امامته .

وعبد الله اليافعى يرى فيه الامام النحوى العلامة صاحب التصانيف المفيدة .

ويوسف بن تغرى بردى يقول عنه : عبد القاهر النحوى

اللغوى ، شيخ العربية فى زمانه ، كان اماما مفتنًا ، انتهت اليه رياسة النحاة فى زمانه .

ويقول عنه الحافظ الذهبى فى تاريخه : « دول الاسلام » : « وفى سنة احدى وسبعين وأربعمائة مات امام النحاة أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى صاحب التصانيف » [1] .

وللوزير القفطى رأى فيه ، فبرغم أنه يعترف له بأنه عالم بالنحو والبلاغة ، وأنه تصدّر بجرجان ، وحثت اليه الرحال ، وصنّف التصانيف الجليلة ، ... ولم يزل ... يفيد الراحلين اليه ، والوافدين عليه الى أن توفى — برغم ذلك يرى فى تأليفه ثغرا من النقص والتقصير ، ويرجع ذلك الى ما كان فيه من ضيق الخلق ؛ فكان لا يستوفى الكلام على ما يذكره مع قدرته على ذلك ، وأنه لو شاء لأطال ؛ ويعيد سبب ذلك التقصير مرة ثانية الى أن حياة عبد القاهر لم تكن حياة هانئة وادعة ؛ ولذلك ذمّ الزمان وأهله ؛ اذ لم يجد راحة ممن جمع لهم وألّف .

وسوف نرى الى أى مدى كان كلام القفطى صادقا .

---

(١) مقدمة ناشر أسرار البلاغة ص ( ز ) .

# آثاره

خلّف عبد القاهر آثارا كثيرة يمكن أن نرجعها الى خمسة اتجاهات هى : النحو والصرف ، ثم البلاغة ، ثم تفسير بعض القرآن ، والعروض ، ومختارات من الشعر .

— ١ —

أما فى النحو والصرف :

فيظهر أنه أعجب أيّما اعجاب بكتاب الايضاح فى النحو ، الذى ألّفه أبو على حسن بن أحمد الفارسى النحوى المتوفى سنة سبع وسبعين وثلاثمائة هجرية ، وهو كتاب متوسط مشتمل على مائة وستة وتسعين بابا ، منها الى مائة وستة وستين نحو ، والباقى الى آخره تصريف [١] .

وكانت نتيجة هذا الاعجاب أن ألّف عليه عبد القاهر أربعة كتب :

١ ــ أولها : شرح مبسوط فى نحو ثلاثين مجلدا سمّاه : « المغنى » [٢] .

---

(١) كشف الظنون نهر ٢١١ .

(٢) المرجع السابق نفسه ، وطبقات الشافعية ، وشذرات الذهب ، ومرآة الجنان ، ونزهة الالباء ، وطبقات المفسرين للداودى ، وفوات الوفيات .

٢ ـ وثانيهما : ملخص لهـذا الشرح الطـويل دعـاه : « المقتصد » فى ثلاثة مجلدات [١] كما ذكرت طبقات المفسرين للداودى ، ونزهة الألباء ، أو فى مجلد واحد كما ذكر كشف الظنون ، وربما كان مجلدا واحدا ضخما يمكن تقسيمه ثلاثة أقسام .

ولم يعجب « المقتصد » صاحب « انباه الرواة » فقد قال عنه : « وهو مقتصد من مثله ، على ما سمـّاه ، لم يأت فى الايضاح بشيء له مقدار » .

ويروى صاحب كشف الظنون أن كتاب المقتصـد أوله : أحمد الله عزت قدرته ...

وأتم عبد القاهر كتابه فى شهر رمضان سنة أربع وخمسين وأربعمائة ، وكتبـه بخطه ، وقرأه عليه من أوله الى آخـره قراءة ضبط وتحصيل أحمد بن محمد الشجرى [٢] .

ومنهج عبد القاهر فى الشرح أنه يأتى بنص كتاب الايضاح كاملا فى الموضوع الذى يعالجه ، وبعد تمامه يكتب عبد القاهر شرحه . ويذكر عبد القاهر نص المؤلف مسبوقا بكلمة : « قال صـاحب الكتاب » ، وبعد تمام النص تأتى عبـارة : « قال المفسر » سابقة كلام عبد القاهر .

٣ ـ وثالثها : كتاب « التكملة » ، ولم يذكره الا الوزير

---

(١) من الجزء الثانى من كتاب المقتصد نسخة خطية بدار الكتب رقم ( ١١٠٣ ) نحـو .

(٢) انباه الرواة ٢ : ١٩٠ .

القفطى فى كتابه : « انباه الرواة » ، وربما أراد بهذا الكتاب أن يضيف مسائل لم يذكرها صاحب الايضاح ، ولعله أوردها مختصره ؛ لأن « انباه الرواة » يقول عن « التكملة » : ان عبد القاهر « لو شاء لأطال » .

٤ ـ ورابعها : كتاب سماه : « الايجاز » ، اختصر فيه « الايضاح » ، أورده له صاحب كشف الظنون [١] ، وذكر أن أوله هو « الحمد لله الذى تظاهرت علينا آلاؤه ... » .

وذلك يدلنا على مدى عناية عبد القاهر بهذا الكتاب .

ولم يكن عبد القاهر بدعا فى هذه العناية ، فقد حظى كتاب « الايضاح » بعناية كثيرين من النحاة ، وتجد فى كتاب كشف الظنون مظهر ذلك بذكر هؤلاء الذين وقفوا أنفسهم على شرح هذا الكتاب ، وكانوا عددا كبيرا .

٥ ـ وله كتاب « الجمل » فى النحو ، يقول عنه كشف الظنون [٢] : « وهو مختصر يقال له : « الجرجانية » أيضا ، على خمسة فصول : الأول فى المقدمات ، والثانى فى عوامل الأفعال ، والثالث فى عوامل الحروف ، والرابع فى عوامل الأسماء ، والخامس فى أشياء منفردة ، أوله : الحمد لله حمد الشاكرين ..» .

وقد ظفر كتاب الجمل بتقدير كثير من أعيان النحاة ، فله شروح كثيرة ذكرها صاحب كشف الظنون ، منها شرح ابن السيد البطليوسى المتوفى سنة ٥٢١ هـ ، وشرح ابن الخشاب

---

(١) نهر ٢١١ .

(٢) نهر ٦٠٢ .

البغدادى النحوى المتوفى سنة ٥٦٧ هـ ، وشرح البلنسى المتوفى بمرسية سنة ٥٨٥ هـ ، وشرح ابن خروف المتوفى سنة ٦٠٩ هـ ، وشرح الشريشى المتوفى سنة ٦١٦ هـ ، وشروح ثلاثة لابن عصفور النحوى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، وشرح محمد بن على الغرناطى المتوفى سنة ٧١٥ هـ . وغير ذلك كثير يدل على مدى العناية التى نالها الكتاب فى المشرق وفى الأندلس .

٦ ـ وألف عبد القاهر نفسه شرحا لكتاب الجمل ، سماه : « التلخيص » [١] . ويأخذ الوزير القفطى على مؤلف التلخيص أنه قد جرى فيه على عادته من الايجاز [٢] .

٧ ـ وكتاب الجمل نفسه شرح لمختصر فى النحو ألّفه عبد القاهر ، وسماه : « العوامل المائة فى النحو [٣] » ، قال عنه صاحب كشف الظنون [٤] : « وهو مشهور متداول » .

وظفر كتاب « العوامل المائة » بعناية النحاة أيضا ، فقد وضعت عليه شروح كثيرة ذكرت فى كشف الظنون .

وربما وجده محبُّو اللغة العربية من الأتراك كتابا سهلا موجزا يمكن أن يمهد السبيل أمام الراغبين فى معرفة قواعد اللغة العربية، فنظمه بالتركية محمد بن أحمد الداعى المعروف بصوفى زادة

---

(١) نزهة الالباء ص ٤٣٥ ، وطبقات المفسرين للداودى ص ٤١٠ ب .
(٢) انباه الرواة ٢ : ١٨٨
(٣) منه نسخة مخطوطة بدار الكتب ( برقم ٣١ ) لغة ، وأخرى (برقم ٧٨) لغة .
(٤) نهر ١١٧٩

الأدرنوي المتوفى سنة ١٠٢٤ هـ ، وترجمه الى التركية أيضا كمال الدين المدرس [1].

وقد بدأ عبد القاهر هذه الرسالة القليلة الصفحات بقوله : « الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين ، وبعد فاعلم أنه لابد لكل طالب معرفة الاعراب من معرفة مائة شيء ؛ ستون منها تسمّى : عاملا ، وثلاثون منها تسمّى : معمولا ، وعشرة منها تسمّى :عملا واعرابا ؛ فأبين لك باذن الله تعالى هذه الثلاثة على طريق الايجاز فى ثلاثة أبواب : الباب الأول فى العامل ، الباب الثانى فى المعمول ، الباب الثالث فى الاعراب » [2] .

فمن العوامل مثلا حروف الجرّ ، والمعمول كنائب الفاعل والمبتدأ ، والاعراب حركة كالضمة ، وحرف كالألف فى المثنى ، وحذف ، كحذف النون من الفعل المضارع المجذوم .

٨ ـ وله كتاب « العمدة » فى التصريف [3] .

٩ ـ وكتاب فى العروض [4] .

---

(١) كشف الظنون نهر ١١٧٩
(٢) العوامل المائة ص ٢
(٣) كشف الظنون ، نهر ١١٦٩ ، وطبقات المفسرين للداودى ص ١٤٠ ب .
(٤) فوات الوفيات ٢ : ٢٩٧

## - ٢ -

١٠ ــ أما مختاراته من الشعر فكتاب وضعه فى «المختار من دواوين المتنبى والبحترى وأبى تمــام » ، وهو كتاب اعتنى بنسخه وتصحيحه ومعارضته بالأصول وشرحه « عبد العزيز الميمنى » . بعليكرة ، بالهند .

ويقول ناشر المختار : « وهذا الاختيار لا أعــرف أحدا يكون يعرفه ، أو يذكره فى عداد تآليف الشيخ » [1] . وهذا حق ، فان مصادر ترجمة حياته التى بين يدىّ ليس فيها ذكر لهذا الكتاب ، وقد عثر الناشر عليه فى احدى خزائن الكتب بالهند .

ويصدّر عبد القاهر كتابه : « المختار » ، مبيّنا ما اختاره من دواوين الشعراء ، وسرّ هذا الاختيار ، اذ يقول : « هــذا اختيار من دواوين المتنبى والبحترى وأبى تمّام ، عمَدنا فيه لأشرف أجناس الشعر ، وأحقّها أن يحفظ ويروَى ، ويوكّل به الهِمم ، ويفرّغ له البال ، وتصرف اليه العناية ، ويقدّم فى الدّراية ، وتعمَّر به الصدور ، ويستودع فى القلوب ، ويعدّ للمذاكرة ، ويحصّل للمحاضرة ، وذلك ما كان مثلا ســائرا ، ومعنىً نادرا ، وحكمة وأدبا ، وقولا وفصلا ، ومنطقا جزلا ،

---

(١) الطرائف الادبية ص ١٩٨

وقد أخرجنا من ذلك من هذه الدواوين خيار الخيار ، وما هو كوسائط العقود ، وأناسيِّ العيون ، وكسبيكة الذّهب ، وكالطّراز المُذهّب [1] . وبدأنا بشعر المتنبى ؛ لأن أمثاله أسيَر ، ومعانيه فيها أغزر ، ومعارفه فى الحكم والآداب أكثر [2] » .

وكان عبد القاهر على مذهب أستاذه القاضى أبى الحسن علىٍّ بن عبد العزيز الجرجانى فى تقديم أبى الطّيِّب على الطّائيّيْن ، ثم تقديم البحترى على أبى تمّام [3]

ولذلك جرى فى عرض مختاراته على هذا الترتيب .

ولا يقف عبد القاهر عند ايراد بيت الحكمة بل يورد ما يكتنفها ، وان لم يكن حكمة ، بل مقدمة لهذه الحكمة .

وأحيانا يكون المختار كلّه حكما [4] .

وقد يأتى بشعر المدح الذى يصوّر مثلا عليا يحسن أن يقتدى بها ؛ بل قد يختار رثاء يدلّ على هذه المثل ، وربما اختار من شعر الهجاء ما يمثل رذيلة ينبغى ألا تكون .

وعبد القاهر قد يختار من القصيدة بيتا واحدا ، أو اثنين ، أو ثلاثة . وأقصى ما وصل اليه اختياره ثمانية عشر بيتا ، هى آخر قصيدة اختارها لأبى تمّام ، وأوّلها :

---

(١) الطراز : علم الثوب . والمذهب : المطلى بالذهب .

(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٠١

(٣) المرجع السابق ص ١٩٨

(٤) راجع ص ٢٠٨ و ٢١٠ .

أمـِيلوا العِـيسَ تنفـَخ فى بُرَ اها

الى قمَـر النَّـدامى والنَّدىَ [1]

ولا يلتزم عبد القاهر عرض أبيات المعنى الواحد جملة ، بل انّه فى أحيان كثيرة يختار بعض الأبيات التى لا تتناسب مع ما يسبقها ، أو يلحقها ؛ وارجع الى الأبيات من قصيدة المتنبى : « أهمُّ بشىء ... » [2] ؛ لترى هذه الفجوات بين المعانى .

وعذر عبد القاهر أنه يختار بعض أبيات القصيدة ، فتحدث هذه الفجوات .

والمعيب ما اختاره من قصيدة رثاء المتوكل ؛ فقد اختـار منها بيتين لا يتَّصل أحدهما بصاحبه ، وهما :

وهل أرتجِى أن يطلب الدَّم واتِرٌ

يدَ الدهر ، والموتـور بالدم واتره [3]

متَقَلِّبُ آراء تَخَـافُ أناتَـهُ

اذا الأخرق العجلان خيفت بوادره [4]

فان البيت الأول يذم المنتصر بن المتوكل ، وينعى عليه أنه اشترك فى قتل أبيه ، ولذلك لا يرجو الشاعر أن يأخذ أحد بثأر المتوكل ما دام طالب الثأر هو المقترف للجرم . أما البيت الثانى

---

(١) الطرائف ص ٣٠٣ . والخطاب فى ( أميلوا ) للشعرا١٦ . والعيس : الابل البيض . والبرى : جمع برة ، وهى : حلقة تجعل فى أنف البعير .

(٢) الطرائف الأدبية ص ٢٠٧ .

(٣) الواتر : من له ثأر . والموتور : من عليه ثأر ، ويد الدهر : أبد الدهر .

(٤) الطرائف الأدبية ص ٢٥٥ . وديوان البحترى ص ٤٥ و ٤٦ . والأخرق : الأحمق . والبوادر : جمع بادرة ، وهى : ما يبدر من حدتك فى الغضب من قول أو فعل .

فيتحدث عن المعتز بالله الذى يأمل الشـاعر أن تردّ اليه أمور الخلافة ، فيأخذ بثأر أبيه ، فقبل هذا البيت يقول البحترىُّ :

وانى لأرجو أن تُردَّ أمورُكُمْ
الى خلَفٍ من شخصِه ، لا يغادره

وفى البيت الثانى المختار يصف هذا الخلف الذى يرجوه بأنه انسان يقلّب الأمور على وجوهها ، حتى يصل الى الصواب فيها ، وأنه لا يعاقب الا بعد أناة ورويّة ، فى حين أن الأخرق العجلان ، وهو الناصر ، يُخشى ما يبدُر منه عند الغضب .

ومن ذلك يرى ما بين البيتين من تجاف ، كان ينبغى معه أن يأتى المختار بالبيت الذى يمكن أن يجمع بينهما .

ولناشر المختار رأى فيه اذ يقول : « وقد أمعنت النظر فى اختياره هذا ، فرأيته يغفل تارة ما هو أمثل بكثير مما اختاره وأثبته ، وبحسبك أنه ذهب عليه من شعر المتنبى مقطعة حكيمة لا يعـادلها شىء من حِكَم المتنبى فى سائر شعـره ، وهى :
« صَحِبَ الناسُ قبلَنا ذا الزّمانا »

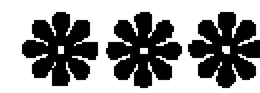
« الى غيرها من أفذاذ الأبيات ، وأنصافها ، وقلائد شعره .. غير أن مختاره لا يُضرب عنه صفحا ، ولا يُنبذ ظهريًّا ، فان فيه معنىً بديًّا ، أو وصفا طريا » [1] .

ونحن مع الأستاذ الميمنى فى تلك الملحوظة ، ولكنا نلتمس العذر لعبد القاهر اذا غاب عنه بعض ما كان ينبغى أن يورده فى

---

(١) الطرائف الادبية ص ١٩٩

مختاراته ، وربما كان يريد أن يعود الى الدواوين الثلاثة مرة أخرى ليقيِّد ما فاته تقييده . ونقرِّر أنه اختار من شعر هؤلاء الثلاثة صفحة من الشـعر خالدة على وجه الزمان ، وان كان القارىء يشـعر بهذه الانتقالات المفاجئـة من ناحيـة المعانى والقوافى .



وعبد القاهر يقف عند حدود الأختيار لا يتجاوزه الا فى النادر الذى لا يكاد يذكر ، فنجـده مرة عنـدما يورد قول البحترى :

ولابد من واش يُتاحُ على النَّوى
وقد يجلب الشيءَ البعيدَ جوالبُه [1]

يعلّق قائلا : « المصراع الثانى منقول من شعر ، وهو :
وقد يجلب الشىء البعيد الجوالب »

أو يبيِّن المراد من الضمير فى قول أبى تمَّام :

هو الزَّور يُجفى ، والمعاشر يُجتوى
وذو الالف يُقلى ، والجديد يُرقَّع [2]
له منظرٌ فى العَينِ أبيَضُ ناصعٌ
ولكنَّه فى القلبِ أسـوَدُ أسفَعُ [3]

(١) المرجع السـابق ص ٢٣٤
(٢) المرجع السـابق ص ٢٨٩ . والزور : الزائر . واجتواه : كرهه . ويقلى : يبغض .
(٣) الأسفع : شديد السـواد .

ونحنُ نرَجِّيه على الكُرْه والرِّضَا

وأنف الفتى من وجهه ، وهو أجدع [1]

فيقول : « هو ضميرُ الشَّيب ، وقد تقدم فى قوله :

« لانسيتُها من شَيب رأسى أجزَع » .

أو يشرح المعنى ، كما فعل عندما أورد بيت أبى تمّام :

كشفت قناع الشّعر عن حُرّ وجهه

وطيَّرته عن وكره ، وهو واقعُ

فيقول : « وقوله : كشفت قناع الشعر : يقول : أنا الذى أريتُ الناس كيف ينبغى أن يقال الشعر ، وأبديت لهم صورته الخاصة به ، وأنا الذى قلت ما سار فى البلاد ، وكان ما يقوله غيرى لا يسير عنه ، ويكون كالطير الواقع فى وكره . وعبارة أخرى يقول : كان الشعر كصورة من دونها القناع يحجبها عن الأبصار ، فرفعت أنا القناع [2] » .

وعندما أورد قوله :

كأن العهد عن عُفر لدينا وان كان التّلاقى عن تلاق

شرح فقال : يقال : لقيته عن عُفر ، أى بعد شهر ونحوه [3] .

وكذلك فعل عندما اختار قوله :

قوم اذا وعدوا أو أوعدوا غَمَروا

صِدقاً ذوائب ما قالوا بما فعلوا

---

(١) الاجدع : المقطوع .

(٢) الطرائف الادبية ص ٢٩١

(٣) المرجع السابق ص ٢٩٣

اذ قال : « ذؤابة كل شيء أعلاه ، أي غمروا قولهم : حتى استغرقوه بأفعالهم . كأنه يريد أنّ فعلهم يفضل قولهم ، ويزيد عليه » . وينسب ذلك الى المصدر الذى رواه عنه فيقول : قاله الآمدي فى كتاب الموازنة بين الطّائيين »[1] .

كما يعلّق على بيت أبى تمّام :

ان الأمير بلاك فى أحواله
فرآك أهْزعه غَداة نِضالِه[2]

فيقول : « الأهزع : أشدّ السهام ، وعليه يعتمد الرّامى ؛ وفى الجمهرة : الأهزع آخر سهم يبقى مع الرامى فى الكنانة ، وهو أفضل سهامه ؛ لأنه يريد أن يدّخره لشديدة ، فيقال : « ما بقى من سهامه الاّ أهزع » ، ولا يكادون يقولون : بقى معه أهزع ؛ فأكثر ما يستعمل فى النّفى »[3] .

وقد يشرح كلمة ، كما فعل عندما أورد بيت أبى تمام :

ان الذى خلق الخلائق قاتَها
أقواتَها ، لتصرُّف الأحْراس

فشرح الأحراس بقوله : جمع حَرَس ، وهو الدهر[4] .

وربما عقد موازنة بين معنيين ، كما فعل عندما أورد بيت أبى تمّام :

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) بلاك : اختبرك . وناضله نضالا : باراه فى الرمى .

(٣) الطرائف الادبية ص ٢٩٥

(٤) الطرائف الادبية ص ٢٨٨

اذا ما أغاروا ، فاحتووا مال معشر
أغارت عليهم ، فاحتوته الصنائع[1]

فقال : هذا البيت مثل قول أبى تمام أيضا فى المعنى :

الى سالب الجبار بيضة ملكه
وآمله غاد عليه ، فسالبه[2]

وعندما أورد قوله :

يود وداداً أن أعضاء جسمه
اذا أنشدت ، شوقاً اليها ، مسامع

فقال : « مثل هذا البيت فى المعنى قول بعض المحدثين :

لى حبيب" ، لو قيل ما تتمنى
ما تعديته ، ولو بالمنون
أشتهى أن أحل فى كل قلب
فأراه بكل لحظ العيون

ثم ان الذى هو تفسير معنى قول أبى تمام قول الآخر :

غنت ، فلم تبق فى جارحة"
الا تمنيت أنها أذن[3] »

وهى تعليقات قليلة كما رأينا .

وما اختاره عبد القاهر يمتاز كله بالسلاسة ، وجمال العبارة ، ولم يشذ عن ذلك الا النادر كقوله :

---

(١) الصنائع : جمع صنيعة ، وهى : الاحسان .
(٢) الطرائف الادبية ص ٢٩١
(٣) المرجع السابق نفسه .

فالمجد لا يرضى بأن ترضى بأن
يرضى المؤمّل منك الا بالرضا

وهو بيت يضربه البلاغيون مثلا لشدة تماسك كلمات النص تماسكا يجلب له الثقل ؛ فضلا عمّا يأتى به تكرير الكلمة من الملل .

وبعد فهذا المختار يدلّ على لون من ألوان الثقافة ، اغترف منه عبد القاهر ، فقد قرأ دواوين هؤلاء الشعراء الثلاثة المتازين قراءة درس واستيعاب وتأمّل ، واختار من شعرهم ما اختار ، وكان الناس يومئذ يجلّون شعرهم ، ويرفعون من أمره .

— ٣ —

أما فى القرآنيات فله :

١١ — كتاب « شرح الفاتحة » فى مجلد [١] ، ولم يبق لنا الكتاب حتى نعرف أى نوع من أنواع التفسير قام به ، عندما شرح الفاتحة ، وهل طبّق رأيه فى النظم ؟ ولم خصّ الفاتحة بالشرح ؟

١٢ و ١٣ — وله شرحان على « اعجاز القرآن » ، أحدهما كبير سماه : المعتضد ، والآخر صغير .

---

(١) راجع شذرات الذهب ، وطبقات الشافعية للسبكى ، وطبقات المفسرين ، وفوات الوفيات .

أما كتاب « اعجاز القرآن » فمؤلفه : أبو عبد الله محمد ابن زيد الواسطى المتوفى سنة ست وثلاثمائة[1] .

وكان موضوع الاعجاز مما استرعى أنظار المؤلفين فكتبوا فيه الكتب الطويلة والقصيرة ، كما سنرى . وألّف فيه عبد القاهر ، فمن ذلك :

١٤ ــ الرسالة الشافية[2] فى الاعجاز .

وقد فصّل عبد القاهر هدفه من هذه الرسالة اذ قال : « هذه جمل من القول فى بيان عجز العرب حين تحدّوا الى معارضة القرآن ، واذعانهم وعلمهم أن الذى سمعوه فائت للقوى البشرية ، ومتجاوز للذى يتّسع له ذَرعُ المخلوقين ، وفيما يتّصل بذلك ممّا له اختصاص بعلم أحوال الشعراء والبلغاء ومراتبهم ، وبعلم الأدب جملة »[3] .

وواضح من ذلك أن هدف الرسالة انما هو اثبات عجز العرب عن معارضة القرآن ، وتقرير ذلك بكل ما يمكن من البراهين ، ودحض جميع ما يمكن أن يرد على ذلك من شُبَه .

واذا كان الأمر كذلك فعلينا أن ننظر فى دلائل أحوالهم وأقوالهم حين تلى عليهم القرآن ، وملئت مسامعهم من المطالبة بأن يأتوا بمثله ، وتقريعهم بأنهم يعجزون عنه ، والقطع بأنهم لا يقدرون عليه .

---

(١) كشف الظنون نهر ١٢٠ . وراجع طبقات المفسرين ، وطبقات الشافعية .

(٢) نشرتها دار المعارف ضمن مجموعة « ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن » حققها وعلق عليها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام .

(٣) ثلاث رسائل ص ١٠٧

ودلائل أحوالهم وأقوالهم تفصح بأنهم لم يشكّوا فى عجزهم ، وأن نفوسهم لم تحدثهم بأن لهم سبيلا الى ذلك بأى وجه من الوجوه .

ويتعرض عبد القاهر لدحض شبهة لم أر غيره تعرض لها ، تلك هى شبهة الانفراد بالعظمة البيانية فى عصر من العصور ، فلِم لا يكون الرسول من هؤلاء المتفرّدين بعظمة البيان ؟ يقول عبد القاهر عارضا الشبهة ودافعا لها :

واعلم أن ها هنا بابا من التلبيس أنت تجده يدور فى أنفس قوم من الأشقياء ، وتراهم يومئون اليه ... ويستهوون الغرّ الغبىّ بذكره ، وهو قولهم : قد جرت العادة بأن يبقى فى الزمان من يفوت أهله ، حتى يسلّموا له ، وحتى لا يطمع أحد فى مداناته ، وحتى ليقع الاجماع فيه أنّه الفرد الذى لا ينازع ، ثم يذكرون امرأ القيس والشعراء الذين قدّموا على من كان معهم فى أعصارهم ، وربما ذكروا الجاحظ وكل مذكور بأنه كان أفضل من كان فى عصره ، ولهم فى هذا الباب خبط وتخليط لا الى غاية .

ويردّ عبد القاهر عليهم بأنهم انما أُتوا من سوء تدبُّرهم لما يسمعون ، وتسرُّعهم الى الاعتراض قبل العلم بالدليل ، وذلك أن الشرط فى المزيّة الناقضة للعادة أن يبلغ الأمر فيها الى حيث يبهر ويقهر ، حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة ، وتخرس الألسن عن دعوى المداناة ، وحتى لا تحدّث نفس صاحبها بأن يتصدى ، ولا يجول فى خلد أن الاتيان بمثله يمكن ، وحتى

يكون يأسهم منه ، واحساسهم بالعجز عنه فى بعضه مثل ذلك فى كله[1] .

ويمضى عبد القـاهر منكرا أنه كان فى وقت من الأوقات من بلغ أمره فى المزيّة وفى العلوّ على أهل زمانه من تنقطع الأطماع عن معارضته ؛ فقد كان فى وقت امرىء القيس مثلا من يباريه ، ولا يتحاشى من أن يدّعى الفضل عليه ، فقد رأى علقمة الفحل أنه أشعر منه . والأخبار تدل على خلاف لم يزل بين الناس فيه وفى غيره أىّ أشعَر ؟ ولم يستقر رأى الناس على تقديم شاعر استقرارا يرفع الشكّ .

فاذا ذُكر مَن تراخى زمانه عن زمان الرسول كالجاحظ وأشباهه ، أُجيب بأن الشرط فى نقض العادة أن يعمّ الأزمان كلها ؛ وأمّا تقدم واحد من أهل العصر سائرهم ، ففى معـنى تقدُّم واحد من أهل مصر من الأمصار غيره ممن يضمُّه وايّاه ذلك المصر ، وليس بأكـثر من أن واحـدا زاد على جمـاعة معدودين فى نوع من الأنواع ، فكان أعلمهم ، أو أكتبهم ، أو أشعرهم ، أو أحذقهم فى صنعة وأبهرهم فى عمل من الأعمال ، وليس ذلك من الاعجاز فى شىء ؛ انما المعجز ما علم أنه فوق قوى البشر وقدرهم[2] .

ويردُّ عبد القاهر على شبهة من زعم أن عجز العرب قد

---

(١) ثلاث رسائل ص ١١٧

(٢) المرجع السابق ص ١١٧ ــ ١٢٦

نشأ من أنهم لا يستطيعون النظم في مثل معـانى القرآن ، لا لأنهم لا يسـتطيعون مثل ذلك النظم ، ويوضّح عبد القاهر تلك الشبهة توضيحا مفصلا ، فيعرض رأيهم اذ يقولون : انّا قد علمنا من عادات الناس وطبائعهم أن الواحد منهم تواتيـه العبارة فى صنف من المعانى ، ويمتنع عليه مثل تلك العبارة فى صنف آخر ؛ فلعل العجز نشأ من أنهم لا يستطيعون النظم فى مثل معانى القرآن .

ويقولون : انه لا يصح المطالبة الا بما يمـكن وجوده ، ونحن نعلم من حال المعانى أن الشاعر يسبق فى الكثير منها الى عبارة نعلم ضرورة أنه لا يجيء فى ذلك المعنى الا ما هو دونها ومنحط عنها ، حتى يقضى له بأنه قد غلب عليه ، واستبدّ به ، كما قضى الجاحظ لبشّار فى قوله :

كأن مُثَارَ النّقعِ فوق رءوسِنا
وأسيافنا ليـلٌ تهاوى كَوَاكِبُهْ

فانه أنشد هذا البيت مع نظائره ، ثم قال : وهذا المعنى قد غلب عليه بشار .

ويروى عبد القاهر كثيرا من أبيات الشعر التى غلب أصحابها على معانيها [1] .

وكذلك السبيل فى المنثور من الكلام ؛ فانك قد تجد فيه

---

(١) ثلاث رسائل ص ١٢٦ ، ١٢٧

فصولا تعلم أنه لن يستطاع فى معانيها مثلها ، فمن ذلك قول علي بن أبى طالب : « قيمة كل امرىء ما يحسنه » ، وقول الحسن : « ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من الموت » ؛ ولن تعدم ذلك اذا تأملت كلام البلغاء ، ونظرت فى الرسائل ؛ بل ان الكتب المبتدأة الموضوعة فى العلوم المستخرجة نجد أربابها قد سبقوا فى فصول منها الى ضرب من اللفظ والنظم أعيا من بعدهم أن يطلبوا مثله ، أو يجيئوا بشبيه له ، فجعلوا لا يزيدون على أن يحفظوا تلك الفصول على وجوهها ، ويرددوا ألفاظهم فيها على نظامها ، وكما هى .

ويبين عبد القاهر ما رتبوه على هذه المقدمة اذ يقولون : واذا كان الأمر كذلك لم يمتنع أن يكون سبيل لفظ القرآن ونظمه هذا السبيل ، وأن يكون عجزهم عن أن يأتوا بمثله فى طريق العجز عما ذكرنا ومثلنا [1] .

ويرد عبد القاهر عليهم بأن تلك الشبهة يكون لها وجه اذا كان التحدى بأن يعبروا عن معانى القرآن أنفسها وبأعيانها بلفظ يشبه لفظه ، ونظم يوازى نظمه ، وهذا تقدير باطل ؛ فان التحدى كان الى أن يجيئوا فى أى معنى شاءوا من المعانى ، بنظم يبلغ نظم القرآن فى الشرف ، أو يقرب منه . يدل على ذلك قوله تعالى : « قل : فأتوا بعَشر سور مِثله مفتريات »[2]

(١) المرجع السابق ص ٢٨
(٢) سورة هود ١١ : ١٣

أي مثله فى النظم ، وليكن المعنى مفترى ، فلم تـُدعَوْا الى المعنى ، ولكن الى النظم .

ومن ذلك يتبين أن الشبهة قامت على قياس ما امتنعت فيه المعارضة من جهـة ، وفى شيء مخصـوص ، على ما امتنعت معارضته من الجهات كلها ، وفى الأشياء جميعها [1] .

فنحن اذا وجدنا كاتبا قد سبق الى معنى من المعانى فغلب عليه ، وبلغ فيه غاية كبرى من حسن النظم ، وجدنا كاتبا آخر يوازيه أو يزيد عليه فى معنى آخر ، وكذلك نجد الشاعر يسبق الى معنى ، ويفضله أو يضاهيه شاعر آخر .

وينتقل عبد القاهر بعدئذ الى الرد على القائلين بالصرفة ، وهو مذهب طائفة تزعم أن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثل القرآن ، ولكن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله ، لأنهم منعوا من الفصاحة منزلة كانوا عليها قبل نزول القرآن .

ويرى عبد القاهر ذلك رأيا لا سداد فيه ، فلو أنهم أدركوا أنهم صاروا عاجزين بعد أن كانوا قادرين ، لقالوا للرسول : انا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا ، وحلت بما جئت به بيننا وبين مقدرتنا على معارضته . وكان من الواجب أن يتذاكروا ذلك فيما بينهم ، وأن يشكوه بعضهم الى بعض ، فيقولوا : ما لنا قد نقصنا فى قرائحنا ، وحدث كلول فى أذهاننا . ولكن لم يُرْوَ ان كان منهم قول فى هذا المعنى .

(١) ثلاث رسائل ص ١٢٩

ولو كان الاعجاز بالصرفة ما كان وجه التحدى أن يقول الرسول : انى قد جئتكم بما لا تقدرون على مثله ، ولو احتشدتم له ، ودعوتم الانس والجن الى نصرتكم فيه ؛ وانما يقال : انى أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام كنتم تستطيعونه ، وأمنعكم اياه ، وأن أفحمكم عن القول البليغ وما شاكل ذلك [1] .

ويقرر عبد القاهر فى فصل [2] أن القرآن معجز فى نفسه ، وأنه معجز فى كل زمان ، وأنه وحى من الله ، ليس شيئا قد كان على سبيل الالهام ، ويلقى فى نفس الانسان ، يُهدى له من طريق الخاطر والهاجس الذى يهجس فى القلب : « فذلك مما يستعاذ بالله منه ؛ فانه تطرق للالحاد » .

ويشير عبد القاهر فى أثناء الرسالة الى أن المعول عليه فى دليل الاعجاز على النظم [3] ، فيختم رسالته بأن علم الفصاحة المتعلق بهذا النظم ، وتمييز بعض الكلام من بعض ، ليس بالعلم الذى تستطيع أن تُفَهِّمَه من شئت ومتى شئت ، بل لابد أن تظفر بمن له طبع اذا أريته رأى ؛ لأن الأصل فى أمر الفصاحة هو سَبْرُ النفوس واختبارها عندما تسمع النصوص الأدبية .

ولكن عبد القاهر يأسى عند ما يرى أهل عصره لا يفطنون

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٣ – ١٣٦

(٢) ص ١٤٢

(٣) ص ١٢١

الى نواحى الجمال فى العبارة ، وليس عندهم مقدرة على التفرقة بين النظمين ، بحيث يرون لأحدهما فضلا على الآخر .

« فليس الكلام اذاً بمغن عنك ، ولا القول بنافع ، ولا الحجة مسموعة ، حتى تجد من فيه عون لك ، ومن اذا أبى عليك أبى ذاك طبعه ، فرده اليك ، وفتح سمعه لك ، ورفع الحجاب بينه وبينك ... فاستبدل بالنفار أنسا ، وأراك من بعد الاباء قبولا [1] » .

لم تتعرض الرسالة الشافية الا لأن القرآن قد أعجز العرب ، ولم تتعرض لتفصيل سبب الاعجاز ، ونعى على أهل عصره أن نفوسهم غير متفتحة لتذوق الجمال وادراك أسراره ؛ ليت شعرى أوجد عبد القاهر ذلك الرجل الذى فتح له سمعه ، ورفع الحجاب بينه وبينه ؟ أو أن الرجل أراد أن يتمم فكرته فى بيان وجه اعجاز القرآن ، تاركا فكرته للناس من بعده ، عسى أن يدرسها الراغبون فى معرفة وجه الاعجاز ، فألف لذلك :

١٥ — كتاب دلائل الاعجاز :

ففى هذا الكتاب يرد عبد القاهر على مذهب أصحاب الصرفة أيضا ، على نحو ما رد به عليهم فى الرسالة الشافية ، ويقرر مرة ثانية « أنه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن ، وعن أن يأتوا بمثله لأنه معجز فى نفسه ، لكن لأن أدخل عليهم

---

(١) ثلاث رسائل ص ١٤٤

العجز عنه ، وصرفت هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله ، وكان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشيء قد كان يعلمه ... لكان ينبغي ألا يتعاظمهم ، ولا يكون منهم ما يدل على اكبارهم أمره ، وتعجبهم منه ، وعلى أنه قد بهرهم ، وعظم كل العظم عندهم ؛ ولكان التعجب للذى دخل من العجز عليهم ولما رأوه من تغير حالهم ، ومن أن حيل بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلا ، وأن سد دونه باب كان لهم مفتوحا ، أرأيت لو أن نبيا قال لقومه : ان آيتى أن أضع يدى على رأسى هذة الساعة ، وتمنعوا كلكم من أن تستطيعوا وضع أيديكم على رءوسكم ، وكان الأمر كما قال ــ مم يكون تعجب القوم ؟ أمن وضعه يده على رأسه ؟ أم من عجزهم أن يضعوا أيديهم على رءوسهم (١) ؟ » .

يرفض عبد القاهر فى قوة مذهب الصرفة ، ويقرر فى قوة أيضا أن القرآن كان معجزا لبلاغته وفصاحته ؛ فان الله قد جعل معجزة كل نبى فيما كان أغلب على الذين بعث فيهم ، وفيما كانوا يتباهون به ، وكانت عوامهم تعظم به خواصهم ، ولم يكن ذلك فى عهد رسول الله الا البلاغة والبيان والتصرف فى وجوه النظم (٢) .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩٩

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٥

ويعد عبد القــاهر مذهب الصرفة مذهبا لا اعتــداد به ، فيقرر أن العقلاء قد اتفقوا على أن الوصف الذى به تنــاهى القرآن الى حد عجز عنه المخلوقون هو الفصاحة والبلاغة[1] .

ويمضى عبد القاهر فى كتابه : « دلائل الاعجاز » شارحا فيه معنى الفصاحة والبلاغة . وله فى معناهما وجهة نظر ، شرحها ، وطبق عليها ، وسوف نعرض فكرته ، ونقدم ما أورده لتأكيدها من الحجج والبراهين .

وبرغم أن الكتاب معنون بدلائل الاعجاز لم نجد فيه علاجا طويلا لآيات القرآن ، واتخاذها الأســاس فى تطبيق فكرته ، وكنا ننتظر منه أن يجعل القرآن هو المحور لبيــان الفصاحة والبلاغة ، وتناهى بلاغته الى أن تصل الى درجــة الاعجاز ، وان ذلك ليفتح بابا للموازنات بين القرآن وغــيره من الكلام البليغ تتبين فيها سمو التعبير القرآنى ، وهو السبب الذى دعا عبد القاهر الى انشاء كتابه .

لم يتخذ عبد القاهر القرآن الأساس الأول لبيان البلاغة والاعجاز ، بل هو يقف أحيانا عند الاستشهاد بالآية القرآنية يبين بها قضيته كما استشهد بقوله سبحانه : « أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم ؟ » ، فقد قرر أن المتقدم بعد الهمزة هو مجال التقرير ، كما أنه مجال الاستفهام ؛ والآية دليــل على ذلك ؛ « فلا شبهة فى أنهم لم يقولوا هذا لابراهيم عليه السلام ، وهم

(١) المرجع السابق ص ٣٩٨

يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ، ولكن أن يقر بأنه منه كان » ولذا قال هو عليه السلام فى الجواب : « بل فعله كبيرهم هذا » ، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب : فعلت ، أو لم أفعل [1] » .

وكذلك أورد الآيتين الكريمتين : « أفأصفاكم ربكم بالبنين ، واتخذ من الملائكة اناثاً ؟ انكم لتقولون قولا عظيما » وقوله تعالى : «أصطفى البنات على البنين ؟ مالكم كيف تحكمون ؟!» لبيان أن الهمزة تأتى لانكار أن يكون الفعل قد كان من أصله ، واذا قدم الاسم فى هذا صار الانكار فى الفاعل [2] . وقل مثل ذلك فى الآيات التى وردت فى هذا الباب .

وعند ما يقرر أنه قد يكون تقديم الفاعل مرادا به « أن تحقق على السامع أنه ( أى الفاعل المتقدم ) قد فعل ، وتمنعه من الشك ؛ فأنت لذلك تبدأ بذكره ، وتوقعه أولا ، ومن قبل أن تذكر الفعل فى نفسه ؛ لكى تباعده بذلك من الشبهة ، وتمنعه من الانكار ، أو من أن يظن بك الغلط أو التزيّد » [3] — عند ما يقرر ذلك ، يورد له أمثلة من الشعر والنثر كقول الشاعر :

هما يلبسان المجد أحسن لبسة
شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٨
(٢) المرجع السابق ص ٨٩
(٣) المرجع السابق ص ٩٩

ويورد أمثلة من القرآن على ذلك ، كقوله تعالى : « واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً ، وهم يخلقون » وقوله عز وجل : « واذا جاءوكم قالوا آمنا ، وقد دخلوا بالكفر ، وهم قد خرجوا به » .

ويقف عبد القاهر من أمثلة الشعر ومن القرآن موقفا متشابها ، يعرض الفكرة ويوضحها فى الشعر والقرآن على السواء ، من غير أن يخص القرآن بتفصيل يبين به تفوقه واعجازه [1] .

بل انه قد يعلق على الشعر الرائع بقريب مما يعلق على آى القرآن ، فتراه عند ما يورد قول البحترى :

قد طلبنا ، فلم نجد لك فى السؤ
دد ، والمجد ، والمكارم مِثلا

يقول : « المعنى : قد طلبنا لك مِثلا ، ثم حذف ، لأن ذكره فى الثانى يدل عليه ، ثم ان فى المجىء به كذلك من الحسن والمزية والروعة ما لا يخفى ، ولو أنه قال : طلبنا لك فى السؤدد والمجد والمكارم مثلا ، فلم نجده ــ لم تر من هذا الحسن الذى تراه شيئا . وسبب ذلك أن الذى هو الأصل فى المدح ، والغرض بالحقيقة هو نفى الوجود عن المثل ، فأما الطلب فكالشىء يذكر ، ليبنى عليه الغرض ، ويؤكد به أمره [2] » .

---

(١) راجع دلائل الاعجاز من ص ٩٩ ــ ١٠٤

(٢) المرجع السابق ص ٢٩ .

وقريب من ذلك تعليقه على أن الذكر قد يكون أقوى من الاضمار فيقول : « ولهذا الذى ذكرنا من أن للتصريح عملا ، لا يكون مثل ذلك العمل للكناية ، كان لاعادة اللفظ فى مثل قوله تعالى : « وبالحقِّ أنزلناهُ ، وبالحقِّ نَزَلَ » ، وقوله تعالى : « قل : هو الله أحد ، الله الصمد » من الحسن والبهجة ، ومن الفخامة والنبل ما لا يخفى موضعه على بصير ؛ وكان لو ترك فيه الاظهار الى الاضمار فقيل : وبالحق أنزلناه ، وبه نزل » . « وقل : هو الله أحد ، هو الصمد » ، عدمت الذى أنت واجده الآن[1] .

بل ربما لم يعلق على الجمال الذى فى آى القرآن ، كما يعلق على الشعر ؛ فتراه مثلا لا يعلق على ما لضمير الشأن من الجمال عند ما يتصل بان ، عند ما يأتى بآيات القرآن ، مثل قوله تعالى : « انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين » وغيرها مما أورده فى هذا المكان . ولكنه يعلق على أبيات من الشعر أوردها فى هذا الموضوع نفسه ، اذ يقول : « ومن لطيف ما جاء فى هذا الباب ونادره ما تجده فى آخر هذه الأبيات ، التى أنشدها الجاحظ لبعض الحجازيين :

اذا طمعٌ يوماً عَرَانى قَرَيتُهُ
كتائب يأس : كرها ، وطِرادها[2]

(١) المرجع السابق ص ١٣١
(٢) قرى الضيف : أضافه . وكر : رجع الى الوراء . والطراد : حمل الاقران بعضهم على بعض .

أكَـــدُّ ثِـمَـــادى ، والميَـــاهُ كثيرةٌ
أعالج منها حَفْرها ، واكتدادها [1]
وأرضى بها من بحر آخـــر [2] ، انه
هو الرِّيُّ أن ترضى النفوس ثمادها

ويأخذ عبد القـــاهر فى تفســـير قول الشاعر : « انه هو الرى [3] » .

وفى باب « ان » و « انما » يأتى صاحب الدلائل بأمثلة من الشـــعر وأمثـــلة من القـــرآن ، ولا يبين وجه تسامى القرآن واعجازه ، بل يورد الأمثلة منهما على ما يأتى به من الأفكار [4] .

وفى بعض الأحيان يحلل الآية من القرآن ، ولكنه تحليل لا يشفى القلب ، ولا يصل الى الأعماق . وخذ مثلا وقفته عند قوله سبحانه : « واشْتَعَلَ الرأسُ شَيْباً » فانه يقول : فاذا قلنا فى لفظة « اشتعل » ... انها فى أعلى المرتبة من الفصاحة لم نوجب تلك الفصاحة لها وحدها ، ولكن موصولا بها الرأس معرفا بالألف واللام ، ومقرونا اليهما الشيب منكرا منصوبا [5] .

---

(١) كد الشىء ، واكتده : نزعه بيده . والثماد : الماء القليل .
(٢) من بحر آخر : أى بدلا من بحر آخر .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٤٤
(٤) راجع دلائل الاعجاز من ص ٢٤٢ — ٢٧٤
(٥) دلائل الاعجاز ص ٣٠٩

وربما فصّل بعض التفصيل ، كما فعل عنـدما وقف عند قوله تعالى : « وقيل : يا أرض ، ابلعى ماءك ، وياسماء أقلعى ، وغيض الماء ، وقضى الأمر ، واستوت على الجودِى ، وقيل : بُعداً للقوم الظالمين » ؛ اذ علّق على بلاغتهـا ، فقال : « ... معلوم أن مبدأ العظمة فى أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ، ثم فى أن كان بيا دون « أى » ، نحو « ياأيتها الأرض » ، ثم اضافة الماء الى الكاف ، دون أن يقال : « أبلعى الماء » ؛ ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها ، نداء السـماء وأمرها كذلك بما يخصُّها ، ثم أن قيل : « وغيض الماء » ، فجاء الفعل على صـيغة « فُعِل » الدالة على أنه لم يغض الا بأمر آمر ، وقدرة قادر ، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى : « وقُضى الأمر » ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور ، وهو : « استوت على الجودى » ، ثم اضمار السفينة قبل الذكر ، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » فى الخاتمة « بقيل » فى الفاتحة »[1] .

وهذه الاشارات التى نبّه اليها عبد القاهر تحتاج الى الشرح والتوضيح ، فلماذا كانت فصاحة اشتعل ، لأنها اتصلت بالرأس معـرفا بأل ، ولماذا يفضل هنـا التعريف بالألف واللام على تعريف الكلمة بالاضافة الى ياء المتكلم ، بأن يقال : « اشتعل

---

(١) المرجع السابق ص ٣٦ ــ ٣٧

رأسى » ؛ ولِم فضل تنكير الشيب تعريفه ، وما سرُّ جمال التنكير فى الآية الكريمة ، وما سر جمال التعريف فى الرأس ؟

ولم يكن تفصيله بعض التفصيل فى الآية الثانية بشاف ولا بكاف ؛ فما السر فى أن مبدأ العظمة فى نداء الأرض وأمرها ، ثم فى أن كان النداء « بيا » دون أى ، الى آخر ما أشار اليه من غير أن يبيِّن لما أشار اليه سرا .

وربما أطال وقفته متبيِّنا أسرار الجمال فى الآية الكريمة ، كتلك الوقفة التى وقفها أمام قوله سبحانه : « وجعلوا لله شركاء الجنّ » اذ قال : « ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسنا وروعة ومأخذا من القلوب أنت لا تجد شيئا منه ان أنت أخَّرت ، فقلت : « وجعلوا الجن شركاء لله » ، وأنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة ، والنظر الرائق ، والحسن الباهر ، الى الشىء الغفل الذى لا تَحلى منه بكثير طائل ، ولا تصير النفس به الى حاصل » .

« والسبب فى أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ، ومعنى جليلا ، لا سبيل اليه مع التأخير » .

« بيانه : أنا وان كنَّا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجنّ شركاء ، وعبدوهم مع الله تعالى ، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم ، فان تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ، ويفيد معه معنى آخر ، وهو أنه ما كان ينبغى

أن يكون لله شريك لا من الجن ولا غير الجن ، واذا أخرّ فقيل : جعلوا الجن شركاء لله ، لم يفد ذلك ، ولم يكن فيه شيء أكثر من الاخبار عنهم بأنهم عبدوا الجن مع الله تعالى ، فأمّا انكار أن يعبد مع الله غيره ، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن فلا يكون فى اللفظ مع تأخير الشركاء دليل عليه » .

ويمضى عبد القاهر فى شرح ذلك [1] .

واذا كان عبد القاهر لم يوازن بين ما جاء فى القرآن وما جاء فى الشعر ليبيّن مزية نظم القرآن ، فانه يوازن بين الصورة التى نزل بها القرآن ، وبين الصورة الأخرى ، التى لم يجىء بها القرآن ، ليبين الفرق بين الصورتين فى الجمال والتأثير ، وان لم يشرح ذلك الشرح الذى يبعث الراحة فى الصدور ، كما فعل ذلك فى قوله سبحانه : « يحسبون كل صيحة عليهم ، هم العدوّ » ، وقوله : « ان وليّى الله الذى نزّل الكتاب ، وهو يتولّى الصالحين » ؛ وقوله : « وقالوا : أساطير الأولين اكتتبها ، فهى تملى عليه بكرة وأصيلا » ، وقوله : « وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير ، فهم يوزعون » [2] فقد علّق عليها بقوله : « فانه لا يخفى على من له ذوق أنه لوجىء فى ذلك بالفعل غير مبنىّ على الاسم فقيل : انّ وليّىَ الله الذى نزّل الكتاب ،

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢١ — ٢٢٢

(٢) يوزعون : يلهمون .

ويتولّى الصالحين ، واكتتبها ، فتملى عليه ؛ وحشر لسـليمان جنوده من الجن والانس والطير ؛ فيوزعون ، لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى ، والمعنى قد زال عن صورته والحال التى ينبغى أن يكون عليها [1] » ، ويقف عبد القـاهر عند هذا الحد ، ولا يبيّن لماذا ينبو اللفظ عن المعنى ، ولماذا يزول المعـنى عن صورته ، اذا حذف من الآيات هـذا الضمير الذى بنى عليه الفعل .

واذا كان عبد القاهر قد أكثر فى باب الفصل والوصل من الاستشهاد بآى القرآن الكريم فانه لم يزد فيما جاء به منهـا عن حد الشرح التطبيقى على القواعد التى جاء بها فى هذا الباب، كما شرح على هذا المنوال ما أورده من نصوص الشعر .

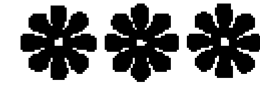
والقول الجملى أن عبد القاهر لم يخص آى القرآن التى جاء بها فى كتابه : دلائل الاعجاز ، بما لم يأت به فى نصوص الشعر التى جاء بها فى الكتاب نفسه ، أفليس ذلك مما يعـد نقصا فى منهج عبد القاهر ، وانحرافا بالكتاب عن الهدف الذى قصد اليه المؤلف يوم أنشأ هذا الكتاب ؟

ان المؤلف لم يزد على أن بيّن أن القرآن جاء على النهج السديد من الأداء ، كما جاءت أبيات من الشعر منطبقة على هذا النهج السديد أيضا ، فبم امتاز القرآن على غيره من الكلام حتى صار معجزا لا يدانيه سواه . وكان واجب عبد القاهر أن

---

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٠٥ ـ ١٠٦

يجعل ذلك هدفه الذى لا يحيد عنه ، ويصل اليه حينا بالشرح وأحيانا بالموازنة .



وعبد القاهر يؤمن بأن البلاغة مظهرها الشّعر ، « الذى هو ديوان العرب ، وعنوان الأدب ، الذى لا يشكّ أنه كان ميدان القوم اذا تجارَوا فى الفصاحة والبيان ، وتنازعوا فيهما قصب الرّهان » [1] ، وعلى من يريد أن يعرف وجه اعجاز القرآن أن « يبحث عن العلل ، التى بها كان التباين فى الفضل ، وزاد بعض الشعر على بعض » [2] ، ولذلك كان يرى هذا الذى يكره الشعر ، ويصدّ عنه « صادًّا عن أن تعرف حجة الله تعالى » .

تستنبط مظاهر البلاغة من الشعر ، ولذلك أكثر عبدالقاهر من الاستشهاد به ، ورأى قبل أن يورده حججا وشواهد أن يردّ على أولئك الذين زهدوا فى رواية الشعر وحفظه ، وذمّوا الاشتغال به ، فوجدَ أن من كان هذا رأيه لا يخلو مِن أمور : « أحدها : أن يكون رفضه له وذمّه اياه من أجل ما يجده فيه من هَزل ، أو سُخف ، وهجاء ، وسبّ ، وكذب وباطل ، على الجملة ؛ والثانى : أن يذمّه ؛ لأنه موزون مقفّى ، ويرى

(١) دلائل الاعجاز ص ٧
(٢) المرجع السابق نفسه .

هذا بمجرده عيبا يقتضى الزهد فيه ، والتنزه عنه ؛ والثالث : أن يتعلق بأحوال الشعراء ، وأنها غير جميلة فى الأكثر ، ويقول : قد ذُمّوا فى التنزيل » .

تلك هى الوجوه التى يمكن أن يُذمّ من أجلها الشعر ؛ ويمضى عبد القاهر فى تفنيدها وجها وجها :

ويعجب عبد القاهر أن ينظر الى الشعر من ناحية هزله ؛ « فكيف وضع من الشعر عندك ، أنك وجدت فيه الباطل والكذب وبعض ما لا يحسن ، ولم يرفعه فى نفسك ولم يوجب له المحبة من قلبك ، ان كان فيه الحق والصدق والحكمة وفصل الخطاب ؛ وأن كان مجنى ثمر العقول والألباب ، ... والذى قيد على الناس المعانى الشريفة ، وأفادهم الفوائد الجليلة ، وترسّل بين الماضى والغابر ، ينقل مكارم الأخلاق الى الولد عن الوالد ، ويؤدّى ودائع الشرف عن الغائب الى الشاهد ، حتى ترى به آثار الماضين ، مخلّدة فى الباقين ، وعقول الأولين ، مردودة فى الآخرين ، وترى لكل من رام الأدب ، وابتغى الشرف ، وطلب محاسن القول والفعل ، منارا مرفوعا ، وعلما منصوبا ... وتجد فيه للتنائى عن طلب المآثر ، والزاهد فى اكتساب المحامد ، داعيا ومحرّضا ، وباعثا ومحضّضا ، . فلو كنت ممن ينصف كان فى بعض ذلك ما يغير هذا الرأى منك ، وما يحدوك على رواية الشعر وطلبه ، ويمنعك أن تعيبه أو تعيب به [1] » .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢

ويمضي عبد القاهر مبينا موقف الرسول من الشعر بما يؤيد وجهة نظره (١).

أما الوجه الثاني فيرد عليه صاحب الدلائل بأنه « ان زعم أنه ذم الشعر من حيث هو موزون مقفىً ... فقد أبعد ، وقال قولا لا يعرف له معنى ، وخالف العلماء فى قولهم : انما الشعر كلام ، فحسنه حسن ، وقبيحه قبيح » (٢).

ويتعلق بذلك منع أن يكون الرسول شاعرا ، اذ يقول سبحانه : « وما علّمناه الشعر ، وما ينبغى له » ، ويجيب عبد القاهر على ذلك بأنه « ينبغى أن يعلم أن ليس المنع فى ذلك منع تنزيه وكراهية ، بل سبيل الوزن فى منعه عليه السلام أياه سبيل الخطّ ، حين جعل عليه السلام لا يقرأ ، ولا يكتب ، فى أن لم يكن المنع من أجل كراهة كانت فى الخط ، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر ، والدلالة أقوى وأظهر » (٣).

ويرد على الوجه الثالث بأن التعلق بأحوال الشعراء ، وأنهم قد ذُمّوا فى كتاب الله ، مما لا يرضى عاقل أن يجعله حجة فى ذم الشعر والمنع من حفظه وروايته ، والعلم بما فيه من بلاغة ، وما يختص به من أدب وحكمة ؛ لأنه يلزم على ذلك أن يعيب العلماء فى استشهادهم بشعر امرىء القيس وأشعار أهل الجاهلية فى تفسير القرآن ، وفى غريبه وغريب الحديث (٤).

---

(١) راجع دلائل الاعجاز من ص ١٣ — ٢٠

(٢) المرجع السابق ص ٢٠

(٣) المرجع السابق ص ٢٢

(٤) المرجع السابق ص ٢٣ .

اتخذ عبد القاهر الشعر مصدرا يستنبط منه فنون البلاغة ، وأكثر من ذلك تطبيقا واستشهادا ، كما اتخذ القرآن مصدرا كذلك .

ولم يتخذ عبد القاهر النثر المأثور مصدرا من المصادر التى يستنبط منها قوانين البلاغة ، واذا أراد أن يأتى بمثال من النثر لتوضيح القاعدة جاء بجملة عادية غير مأثورة تشرح ما يريد .

ولعل خطته تلك ناشئة عن ايمانه بأن طبيعة الفن الشعرى تبرز فيها البلاغة المؤثرة أكثر مما تظهر فى النثر ، وأن الشعر هو الصورة الكاملة للبلاغة العربية ، فاتخذه المصدر لفنون هذه البلاغة .

وأغلب الظن أن كتاب « دلائل الاعجاز » هو الذى علق عليه القفطى بأنه دل على معرفته بأصول البلاغات ، ومجاز الايجاز [1] ، وان كان القفطى سمّى الكتاب : « اعجاز القرآن» .

١٦ — أسرار البلاغة :

والى جانب كتابه : دلائل الاعجاز الذى تحدث فيه عن بعض مظاهر البلاغة ، ألف كتابا سماه : أسرار البلاغة ، تحدث فيه عن أبواب تعد من أهم أبواب البلاغة ، من تشبيه ، واستعارة ، ومجاز ؛ وسوف نعرض آراءه فى ذلك بعد الحديث عن كتبه .

---

(١) أنباه الرواة ٢ : ١٨٨

وبعد فأى الكتابين أسبق فى التأليف : كتاب دلائل الاعجاز ، أم أسرار البلاغة ؟

لقد حاول الأستاذ محمد خلف الله أحمد فى دراسته للمنزع النفسى فى بحث « أسرار البلاغة » [1] أن يعرف أى الكتابين سبق أخاه فى الوجود ، وانتهى به البحث الى ترجيح أن يكون « دلائل الاعجاز » أسبق من « أسرار البلاغة » . ونحن من جانبنا نؤيد هذا الترجيح ، مضيفين الى ما ذكره من القرائن أنه عند ما عرض للجناس والسجع فى كتابه : دلائل الاعجاز ، مبرهنا على أن الجمال فيهما لم يكن لأمر يرجع الى اللفظ ، قال : « والقول فيما يحسن وفيما لا يحسن من التجنيس والسجع يطول ، ولم يكن غرضنا من ذكرهما شرح أمرهما [2] » ؛ ثم رأينا عبد القاهر فى أسرار البلاغة يعرض الجناس والسجع عرضا مفصلا لهما ، وبخاصة التجنيس [3] ، فلو أنه ألف أسرار البلاغة قبل الدلائل لأشار الى أنه قام بذلك فى موضع آخر .

وقرينة أخرى تؤيد هذا الترجيح ، تلك هى أنه فى فاتحة « أسرار البلاغة » قد أوجز النظرية التى جاء بها فى دلائل الاعجاز ، وهى نظريته فى النظم ، « وأن التباين فى الفضيلة ،

---

(١) من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده ص ٧٢

(٢) دلائل الاعجاز ص ٤٠٢ و ٤٠٣

(٣) أسرار البلاغة من ص ٤ – ١٧

والتباعد عنها الى ما ينافيها من الرذيلة ، ليس بمجرد اللفظ ، كيف والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصـــا من التأليف ، ويعمد بها الى وجه دون وجه من التركيب والترتيب ، فلو أنك عمدت الى بيت شعر ، أو فصل نثر ، فعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق ، وأبطلت نضده ونظامه ، الذى عليه بنى... أخرجته من كمال البيان ، الى مجال الهذيان ... [1] »

« وأما رجوع الاستحسان الى اللفظ من غير شرك من المعنى فيه ، وكونه من أسبابه ودواعيه ، فلا يكاد يعدو نمطا واحدا ، وهو أن تكون اللفظة مما يتعارفه الناس فى استعمالهم ، ويتداولونه فى زمانهم ، ولا يكون وحشيا غريبـــا ، أو عاميا سخيفا ... [2] »

تلك هى الفكرة التى أدار عليها عبد القاهر كل ما كتبه فى كتابه : « دلائل الاعجاز » ، كما سنبين ، أوجزها عند ما بدأ يؤلف كتابه : « أسرار البلاغة » ؛ وكأنه ، بعد أن قررها ، ونفى عنها الشبهة فى كتاب الدلائل ، رأى أنها أصبحت من الثبات بحيث يجعلها مقدمة يبنى عليها أحكامه فى كتابه الجديد .

بل انه فى هذه الفاتحة لأسرار البلاغة يستعير بعض الأمثلة التى أوردها فى الدلائل ، ويكرر بعض العبارات .

من هذين الكتابين سوف نستقى آراء عبد القاهر البلاغية ،

---

(١) المرجع السابق ص ٢

(٢) المرجع السابق ص ٣

وسنرجىء بيان اتجاهيهما ، ومدى اتصال أحدهما بصاحبه ، حتى نفرغ من دراسة آرائه ، لأن هذه الدراسة ستساعدنا على ذلك .

١٧ — ولعبد القاهر مسائل منثورة أثبتها فى مجلد ، هو « كالتذكرة [١] » له ، لم يستوف القول حق الاستيفاء فى المسائل التى سطرها .

هكذا قال الوزير القفطى فى « انباه الرواة » ، ولم يبين طبيعة المسائل التى سطرها عبد القاهر فى هذه التذكرة ، ولعلها مما يرتبط باعجاز القرآن ، فقد أثبت هذه التذكرة ، بعد أن تحدث عن كتابه : « اعجاز القرآن » الذى رجحنا أنه كتاب « دلائل الاعجاز »، والذى علق عليه صاحب « الانباه » بأنه دل على معرفة بأصول البلاغات ومجاز الايجاز ؛ فان الوزير القفطى قال بعد أن ذكر الكتابين : اعجاز القرآن ، والتذكرة : « ومع هذا كله ، فان كلامه وغوصه على جواهر هذا النوع يدل على تبحره وكثرة اطلاعه » مما يدل على أن موضوع « التذكرة » يشبه موضوع « دلائل الاعجاز » .

وربما لم يستوف عبد القاهر القول فى المسائل التى سطرها ؛ لأنه كان يؤمل أن يعود اليها ؛ ليستوفى القول فيها ، وليتمم شرحها وتوضيحها ، ليعرضها بعد ذلك منسقة فى نظام ، مرتبة فى كتاب .

---

(١) انباة الرواة ٢ : ١٨٨ .

وربما كانت هذه « التذكرة » رءوس موضوعات ، وعناصر لهذه الموضوعات ؛ حتى لا تغيب عنه الموضوعات وعناصرها عند ما يريد أن يكتب كتابا فصوله هذه الموضوعات .

١٨ — وله كتاب « المفتاح » ، ذكره السبكى فى «طبقات الشافعية » ، وابن العماد فى « شذرات الذهب » ، والداودى فى « طبقات المفسرين » ، وصاحب « كشف الظنون » ، ولم يبين واحد من هؤلاء موضوع هذا الكتاب .

## شعره

ولعبد القاهر شعر وصل الينا بعضه فى مراجعه المختلفة ؛ ومنه يبدو أنه قال فى المدح ؛ كأبياته التى أنشأها فى نظام الملك ، وكالشعر الذى أشار اليه فى بيتين هجا بهما قوما لم يقدّروا مديحه لهم [1] ، ولم يصل الينا ذلك الشعر ، كما لم يصل الينا ذلك المدح الذى لم ينل تقديرا أيضا ؛ فقال يهدد من مدحهم :

لا تأمَنِ النَّفثة [2] من شاعر
ما دام حيًّا سالمًا ناطقا

فان من يَمدحكم كاذباً
يُحسِنُ أن يهجوكم صادقا

وقال فى الهجاء ، كهذه الأبيات الأربعة السابقة ، وهجائه لأهل عصره مما سبق أن أوردناه [3] .

وقال فى الشكوى ، وكان بيتاه :

كَبِّرْ على العِلمِ ، لا تَرُمْهُ
ومِلْ الى الجهل ميلَ هائم

---

(١) راجع دمية القصر ص ١٥٧ و ص ١١ من هذا الكتاب .

(٢) نفث الجرح الدم : أظهره .

(٣) راجع ص ١٠ من هذا الكتاب ، و ص ١٥٧ من دمية القصر .

وعـش حمـاراً تَعِـش سـعيداً
فالسَّعْـدُ فى طالـع البَهـائم

أشهر ما قاله من الشعر [1]. وهما من شكوى الزمان ؛ كما أن له شعرا آخر شاكيا سبق أن أوردناه [2] .

وقال فى الحكمة ، وقد ذكرنا ما له فى هذا الباب ، ونحن نتحدث عن مذهبه فى تخير الأصدقاء [3] ، كما أنه يقول :

نُسرُّ بالحولِ اذا ما انقضى [4] وفى تقضِّيه تقضينا

وهو يأخذ ذلك من قول الشاعر :

يَسُرُّ المـرءَ ما ذهب اللَّيـالى
وكـان ذهـابُهُنَّ له ذَهَـابَا

وأعجب عبد القاهر بفكرته التى فصلها فى كتابه : « دلائل الاعجاز » ، من أن أسرار البلاغة تعود الى معانى النحو ، فنظم هذه الفكرة ، متحديا أن تكون البلاغة غير ما فصله ، فقال :

انى أقولُ مقـالا لستُ أخْفيـه
ولست أرهب خصـما ان بدا فيه :
ما من سـبيل الى اثبات معجـزة
فى النَّظم الا بمـا أصبحت أبـديه

---

(١) راجع ص ٩ من هذا الكتاب .
(٢) راجع ص ١٠ من هذا الكتاب .
(٣) راجع ص ١٤ و ١٥ من هذا الكتاب .
(٤) فوات الوفيات ١ : ٢٩٨

فمـــا لنظـم كلام أنت ناظمــــه
معنى سوى حكم اعراب تزجيه[1]
اسم يرى ، وهو أصل للكلام ؛ فما
يتم من دونه قصـــــد لمنشـــيه
وآخــر هــو يعطـيك الزيادة فى
ما أنت تثبتــــه ، أو أنت تنفيـنـه
تفســير ذلك أنّ الأصــل مبتــدأ
تلقى له خـــبراً من بعـــد تثنيه
وفاعل مســند ، فِعل تقــدمه
اليــه يكســبه وصــفاً ، ويعطيــه
هــذان أصــلان ، لا تأتيك فائدة
من منطــق لم يــكونا من مبانيــه
وما يزيدك من بعــد التمــام فمــا
ســلطت فعــلا عليه فى تَعَــدّيه
هــذى قــوانين يلقَى من تتبّعهــا
ما يشــبه البجر فيضــاً من نواحيه
فلســت تأتى الى باب ؛ لتعلمــــه
الا انصرفت بعجــز عن تقصّيه[2]

(١) تزجيه : تسوقه .
(٢) التقصى : التتبع .

هـذا كذاك ، وان كان الذين ترى
يرون أن المـدى دان لباغيـه [1]
ثم الذى هو قصـدى أن يقال لهم
بما يجيب الفتى خصما يمـاريه [2]
يقول : من أين أن لا نظم يشـبهه
وليس من منطـق فى ذاك يحـكيه
وقد علمنـا بأن النظم ليس سوى
حكم من النحو نمضى فى توخيه [3]
لو نقب الأرض باغ غـير ذاك له
معنى ، وصـعّد يعلو فى ترقيه [4]
ما عاد الا بخسـر فى تطلبـه
ولا رأى غـير غىّ فى تبغيـه [5]
ونحن ما ان بثثنا الفكر ننظـر فى
أحـكامه ، ونروّى فى معانيه [6]

---

(١) المدى : الغاية . والدانى : القريب . والباغى : الطالب .
(٢) يماريه : يجادله .
(٣) توخى الشىء : تحراه ، وتعمد طلبه .
(٤) صعد : رقى .
(٥) الغى : الضلال . وتبغى الشىء : ابتغاه : طلبه .
(٦) نروى : نفكر .

كانت حقــائق يلفى العلم مشــتركا
بهـــا ، وكلاًّ تــراه نافذا فيــه
فليس معـــرفة من دون معـــرفة
فى كل ما أنت من باب تســـــميه
ترى تصرفهم فى الــكل مطّـــرداً
يجـــرونه باقتــدار فى مجــاريه
فما الذى زاد فى هذا الذى عرفوا
حتىغدا العجز يهمى سيل واديه [1]
قولوا ، وإلا فأصــغوا للبيان تروا
كالصبح منبلجاً فى عين رائيــه [2]

وعبد القاهر هنا يمزج النظم بالشعر ، فهو ناظم عندما أوجز فكرته فى سر الاعجاز ، وأنه ينبثق عن النظم ، وهو شاعر عندما يتحدى الخصم ، أو يطلب اليه أن يصغى الى شرحه وبيانه .

وهو يبدأ كلمته بأنه سيعلن رأيه ، لا يخاف أن يعارضه الخصم فيه ، اذ هو يرى أنه لا سبيل الى بيان اعجاز القرآن بنظمه ، الا بذكر معانى النحو الذى انتهجه الكلام ، وتفسير حكم الاعراب فى تركيب جمله .

ذلك أن الكلام يتكون من اسم هو محور الحديث الذى لا يتم بدونه معنى ، ومن اسم آخر يكمل المعنى باثبــاته أو

---

(١) همى الماء : سال ، وجرى بكثرة .
(٢) المدخل فى دلائل الاعجاز ص ٧ . ومنبلج : واضح ظاهر .

نفيه ، وعندئذ تتكون الجملة من مبتدأ وخبر . أو من فعل يتقدم فاعلا يكتسب بهذا الفعل وصفا .

والمبتدأ والخبر ، والفعل والفاعل ، أصل تكوين الجملة ، ولا يتم كلام الا بهما ، وما زاد على ذلك فناشيء عن فعل متعد يتجه اليه .

ان دراسة هذه الصلات تفضى الى بحار من المعانى ، لايكاد يدخل الانسان فى باب منها حتى يدرك عجزه عن تقصى مافيه من ألوان العجائب .

هذا حق لا مرية فيه ، وان كان النـاس يظنون ذلك أمرا يسير المنال .

ويعلن عبد القاهر أن هدفه من ذلك انما هو المقدرة على اقناع الخصم المجادل الذى يتساءل عن السبب الذى جعل القرآن فريدا فى نظمه ، ولا يستطيع كلام أن يشبهه فى سموه .

ان النظم ليس سوى حكم من أحكام النحو ، فلو رام انسان أن يلتمس للنظم معنى غير ذلك لآب خاسرا ، واجدا من الظلم أن يتطلب شيئا آخر فى معنى النظم .

وأنت اذا أنعمت النظر فى أحكام النحو وجدتها حقائق يشترك فى العلم بها دارسو النحو جميعا ، ووجدتهم ماهرين فى تطبيق قواعده ، ولكن شيئا قد فاتهم ، عجزوا عن ادراكه

عجزا بينا ؛ فما هو ذلك الشيء الذى عجزوا عنه ؟ عليهم أن يوضحوه ، ويكشفوا عنه ؛ أو فعليهم أن يستمعوا الى عبد القاهر ، وهو يقص عليهم نبأه واضحا بينا للناظرين .

وهنا يبدأ عبد القاهر فى ايضـــاح ما خفى أمره عليهم فى كتابه : « دلائل الاعجاز » .

ذلك كل ما ورثناه تقريبا من شعر عبد القاهر ونظمه ، وهو مقدار قليل ، عبر به عن بعض ما جاش بصـــدره من عاطفة أو انفعال .

وذلك الشعر لا يضعه حتى بين متوسطى الشعراء ، فهو غير رفيع فى أسلوبه ، ولا طريف فى معناه ، ولا رائع فى خياله .

واذا كنت ترى فيه بعض المحسنات البديعية ، وبخاصـــة الجناسي ، كما بين (هائم) و ( البهائم ) وبين (عَرف) و (عُرف) مثلا ــ فانك تجده يستوحى بعض معانيه ممن سبقه من الشعراء كما رأينا فى بيت الحكمة ، وربما كان بيتاه :

لا يوحشـــنك أنهم ما ارتاحـــوا
ممـــا جـــلاه عـــليهم المـــداح
فهـــم كقـــوم عـــلقت بازائهم
بيض المـــرائى ، والوجـــوه قباحُ

مستوحى معناهما من هذا البيت الذى أورده فى باب التشبيه وهو :

انى وتزيينى بمدحى معشرا
كمعلّق دُرًّا على خنزير [1]

وعبد القاهر مثل يدلنا على أن الناقد البصير ليس من الضرورى أن يكون منتجا قديرا . ولولا مكانة عبد القاهر العلمية ما عنى مؤرخوه بأن يحفظوا له هذا الانتاج من الشعر اليسير .

(١) أسرار البلاغة ص ١٧٤

# بلاغة عبد القاهر

أغلب الظن أن عبد القاهر لم يأت بجديد فى النحو والصرف والعروض ، على الرغم من أن بعض مؤرخيه يطلق عليه لقب « امام النحاة » ، فانه قد استحق هذا اللقب باحاطته بقواعد النحو ومسائله ، ولكنه لم يزد فيه على أن شرح أو اختصر ؛ وربما يكون قد استحق هذا اللقب بما استطاع أن يستنبطه من قواعد النحو مما صار من أسس البلاغة ومسائل النقد .

ولكن الشىء الخالد من آثار عبد القاهر هو آراؤه البلاغية ، ولكى نقدّر هذه الآراء حق قدرها سنعنى بعرضها أولا ، ثم نعود الى معرفة ماسُبق به منها ، وما كان له الفضل الأول فيه ؛ وبعدئذ ندرس أثر عبد القاهر فيمن جاء بعده من رجال البلاغة ، وفيما انتهت اليه صورة البلاغة ، كما انتقلت الينا فى هذا العصر الحديث .

ولمّا كان اعجاز القرآن من الدوافع الأولى التى حفزته الى معرفة أسرار البلاغة كان من الواجب أن نعرض رأيه فى هذا الاعجاز ، قبل عرض آرائه البلاغية .

# اعجاز القرآن

برهن عبد القاهر فى رسالته الشافية برهنة تاريخية على أن العرب قد عجزوا عن الاتيان بمثل هذا القرآن [1] ؛ ولم يعجبه رأى من قال : انهم عجزوا ؛ لأن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله ، فحال بينهم وبين بلاغة كانوا قديرين عليها قبل أن ينزل القرآن [2] . بل رأى أن القائل بهذا الرأى « معاند يعدّ الرجوع عن باطل قد اعتقده عجزا ، والثبات عليه من بعد لزوم الحجّة جَلَدا ، ومن وضع نفسه فى هذه المنزلة كان قد باعدها من الانسانيّة [3] » .

أما وجه اعجاز القرآن عند عبد القاهر فبلاغته [4] فحسب ، وتكمن هذه البلاغة فى نظم القرآن على هذا الأسلوب الذى نزل به ، لا فى ألفاظه منفردة عن هذا النظم الذى جاء به [5] ، ولا فى أن عبارة القرآن قد جاءت على ضرب من الوزن يعجز

---

(١) راجع ص ٤٤ من هذا الكتاب .

(٢) راجع ص ٤٩ من هذا الكتاب .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٤٠٥

(٤) راجع ص ٥٣ من هذا الكتاب .

(٥) دلائل الاعجاز ص ٢٩٤ و ٢٩٥ .

الخلق عن أن يأتوا بمثله [1] ، ولا فى الجريان والسهولة وسلامته من أن تلتقى فيه حروف تثقل على اللسان [2] ، ولا لأوزان الكلمات ، ولا للفواصل فى أواخر الآيات [3] ولا لما فى القرآن من استعارة وكناية ومجاز [4] .

وبرهن عبد القاهر على رأيه بأن الله سبحانه قال : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » ، وقال : « قل : فأتوا بعشر سور مثله » وقال : « بسورة من مثله » ؛ فهل « يجوز أن يكون تعالى قد أمر نبيه بأن يتحدى العرب الى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذى اذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله ؟ ولابد من: « لا » ؛ لأنهم ان قالوا : يجوز ، أبطلوا التحدى ، من حيث ان التحدى ، كما لايخفى ، مطالبته بأن يأتوا بكلام على وصف ، ولا تصح المطالبة بالاتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوما للمطالب ... » ؛ « لأنه لا يصح وصف الانسان بأنه قد عجز عن شىء ، حتى يريد ذلك الشىء ، ويقصد اليه ، ثم لا يتأتى له ، وليس يتصور أن يقصد الى شىء لا يعلمه ، وأن تكون منه ارادة لأمر لم يعلمه فى جملة ولا تفصيل».

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٦٤
(٢) المرجع السابق نفسه .
(٣) المرجع السابق ص ٢٩٨
(٤) المرجع السابق ص ٢٩٩

« ثم ان هذا الوصف ينبغى أن يكون وصفا قد تجدّد بالقرآن ، وأمرا لم يوجد فى غيره ، ولم يعرف قبل نزوله ؛ واذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون فى الكلم المفردة ؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدى الى المحال ، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة قد حدث فى مذاقة حروفها ، وأصدائها ، أوصاف لم تكن فيها قبل نزول القرآن ، وتكون قد اختصت فى أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها ان كانت متلوّة فى القرآن ، ولايجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن » .

« ولا يجوز أن يكون فى معانى الكلم المفردة التى هى لها بوضع اللغة ؛ لأنه يؤدى الى أن يكون قد تجدّد فى معنى الحمد ، والرّب ، ومعنى العالمين، والملك ، واليوم ، والدّين ، وهكذا ، وصف لم يكن قبل نزول القرآن ، وهذا ما لو كان ههنا شىء أبعدُ من المحال وأشنع لكان ايّاه » .

« ولا يجوز أن يكون هذا الوصف فى تركيب الحركات والسّكنات ، حتى كأنهم تحدّوا الى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها فى زنة كلمات القرآن ... ؛ لأنه يخرج الى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة فى: « انّا أعطيناك الجماهر ؛ فصلّ لربّك وجاهر — والطّاحنات طحنا » .

« وكذلك الحكم ان زعم زاعم أن الوصف الذى تحدّوا اليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل ، كالذى تراه فى القرآن ؛ لأنه أيضا ليس بأكثر من التّعويل على مراعاة

وزن ، وانما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى كيف هو ، فلو لم يكن التحدى الا الى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافى ، لم يعوزهم ذلك ، ولم يتعذر عليهم ، وقد خيل الى بعضهم — ان كانت الحكاية صحيحة — شيء من هذا ، حتى وضع على ما زعموا فصول الكلام ، أواخرها كأواخر الآى ، مثل : يعلمون ويؤمنون وأشباه ذلك [1] » .

« وهكذا السبيل ان زعم زاعم أن الوصف المعجز هو الجريان والسهولة ، ثم يعنى بذلك سلامته من أن تلتقى فبه حروف تثقل على اللسان ؛ لأنه ليس بذلك يكون الكلام كلاما، ولا هو بالذى يتناهى أمره ان عد فى الفضيلة ، الى أن يكون الأصل ، والى أن يكون المعول عليه فى المفاضلة بين كلام وكلام ، كما به كان الشاعر مفلقا ، والخطيب مصقعا ، والكاتب بليغا [2] » .

« وما رأينا عاقلا جعل القرآن فصيحا أو بليغا بألا يكون فى حروفه ما يثقل على اللسان ؛ لأنه لو كان يصح ذلك لكان يجب أن يكون السوقى الساقط من الكلام ، والسفساف الردىء من الشعر فصيحا اذا خفت حروفه [4] » .

« واعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٤ — ٢٩٧
(٢) المرجع السابق ص ٣٦٤
(٣) المرجع السابق ص ٣٩٩

يـثقل على اللسان داخلا فيما يوجب الفضيلة ، وأن تكون مما يؤكد أمر الاعجاز ؛ وانما الذى ننكره ، ونـفيّل [1] رأى من يذهب اليه أن يجعـله معجزا به وحده ، ويجعـله الأصـل والعمدة » [2] .

« ولا يجوز لنا أن نعتدّ فى شأننا هذا بأن يكون المتكلم قد استعمل من اللّغتين فى الشىء ما يقال : انه أفصحهما ، وبأن يكون قد تحفّظ مما تخطىء فيه العامّة ، ولا بأن يكون قد استعمل الغريب ؛ لأن العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علما باللغة ، وبأنفس الكلم المفردة ، وبما طريقه طريق الحفظ ، دون ما يستعان عليه بالنّظر ، ويوصل اليه باعمال الفكر » [3] .

« فاذا بطل أن يكون الوصف الذى أعجزهم من القرآن فى شىء مما عددناه ، لم يبق الا أن يكون الاستعارة ، ولا يمكن أن نجعل الاستعارة الأصل فى الاعجاز ، وأن يقصد اليها ؛ لأن ذلك يؤدى الى أن يكون الاعجاز فى آى معدودة فى مواضع من السور الطّوال مخصوصة ؛ واذا امتنع ذلك فيها لم يبق ( أى الاعجاز ) الاّ أن يكون فى النّظم والتأليف ، ... واذا ثبت أنه فى النظم والتأليف ، وكنّا قد علمنا أن ليس النـظم شيئا غير توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، وأنّا ان بقينا الدهر نجهد أفكارنا ، حتى نعـلم للكلم المفـردة سلكا

---

(١) نفيل : نقبح ، ونخطىء .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٤٠١

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٠٢

ينظمها ، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها ، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخّي معاني النحو وأحكامه فيها ـ طلبنا ما كل محال دونه » [1].

« وجملة الأمر أنّا ما رأينا في الدنيا عاقلا اطّرح النّظم ، والمحاسن التي هو السبب فيها من الاستعارة والكناية والتمثيل، وضروب المجاز والايجاز ، وصدّ بوجهه عن جميعها ، وجعل الفضل كلّه ، والمزيّة أجمعها في سلامة الحروف » [2].

« ومَن هذا الذى يرضى من نفسه أن يزعم أنّ البرهان الذى بان لهم ، والأمر الذى بهرهم ، والهيبة التى ملأت صدورهم ، والرّوعة التى دخلت عليهم فأزعجتهم ، حتى قالوا : « انّ له لحلاوة ، وان عليه لطلاوة [3] ، وان أسفله لمغدق [4] وانّ أعلاه لمثمر » ، انما كان لشيء راعهم من مواقع حركاته ، ومن ترتيب بينها وبين سكناته ، أو الفواصل فى آخر آياته ، ... وينبغي أن تكون موازنتهم بين بعض الآى وبين ماقاله الناس فىمعناها ، كموازنتهم بين . « ولكم فىالقصاص حياة » وبين : « قتلُ البعض احياءٌ للجميع » ـ خطأ منهم ؛ لأنّا لا نعلم لحديث التّحريك والتّسكين ، وحديث الفاصلة مذهبا فى هذه الموازنة ، ولا نعلمهم أرادوا غير ما يريده الناس

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٩

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٢

(٣) الطلاوة : الحسن والبهجة .

(٤) أغدق المطر : كثر قطره .

اذا وازنوا بين كلام وكلام فى الفصاحة والبلاغة ، ودقة النظم ، وزيادة الفائدة [1] .

« فان قيل : قولك : الا النظم ( أى لم يبق وجه للاعجاز الا النظم [2] ) يقتضى اخراج مافى القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز ، وذلك ما لا مساغ له ؛ قيل : ليس الأمر كما ظننت ، بل ذلك يقتضى دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز ؛ وذلك لأن هذه المعانى التى هى : الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النَّظم ، وعنها يحدث ، وبها يكون ؛ لأنَّه لا يتصوَّر أن يدخل شىء منها فى الكلم ، وهى أفراد ، لم يُتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو ، فلا يُتصوَّر أن يكون ها هنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألِّف مع غيره ... » [3] .

وأنت « تراهم على لسان واحد فى أن المجاز والايجاز من الأركان فى أمر الاعجاز » .

ذلك رأى عبد القاهر فى اعجاز القرآن ، أثبتناه بقلمه ، وجمعناه هنا من أرجاء كتابه : « الدلائل » .

وقد قلَّب عبد القاهر أمر الاعجاز على وجوهه ؛ فلم يعجبه رأى أولئك الذين يقولون بالصرفة ، ودحض قولهم ، لأنه

(1) دلائل الاعجاز ص ٢٩٧ — ٢٩٨
(2) راجع ص ٨٣ من هذا الكتاب .
(3) دلائل الاعجاز ص ٣٠٠ .

كان مؤمنا بأن القرآن معجز بنفسه ، وأسباب اعجازه كامنة فيه ؛ واقتنع بأن سبب اعجازه هو فصاحته وبلاغته الكامنة فى نظمه على هذا النحو الذى جاء به .

لم يؤمن بأن الاعجاز ناشيء من تخيرّ مفرداته ؛ لأن هذه المفردات لم تكتسب شيئا جديدا لم يكن لها من قبل أن توضع فى آيات القرآن ، ولم يتغير معناها عن المعنى الذى كانت تدل عليه قبل أن يستعملها القرآن الكريم .

ولا بأن الاعجاز فى أن كانت كلماته غير ثقيلة على اللسان ؛ لأن ذلك يوجب أن يكون العامى الساقط فصيحا ، اذا خفت كلماته على اللسان . ومع ذلك لا ينكر عبد القاهر أن خفّة كلمات القرآن فضيلة لها شأن فى اعجازه ، وان لم تكن وحدها مدار الاعجاز .

ولم يؤمن بأن الاعجاز ناشيء من أن كان للقرآن موسيقى تكونت من مواقع حركاته وسكناته ؛ لأن الوزن ليس من الفصاحة والبلاغة فى شيء ، والا وجب أن تكون القصيدتان بليغتين اذا اتفقتا فى الوزن . وربما توهم بعض الناس أن الوزن أساس الاعجاز ، فمضى ينشيء كلاما على وزن القرآن ، كما فعل مسيلمة . ودليل عبد القاهر على أن الوزن ليس أساس الاعجاز أنهم يوازنون بين بعض آيات القرآن ونظيرها من كلام العرب ، ولا يدخلون فى حساب هذه الموازنة الموسيقى والوزن .

ولم يؤمن كذلك بأن الاعجاز ناشيء عن هذه الفواصل التى

فى أواخر الآيات ، لأن العرب قديرون على المجىء بالقوافى فى الشعر ، وليس ذلك بعسير عليهم ؛ وقد توهم بعضهم ذلك ، فمضى يعارض القرآن بجمل تنتهى بمثل فواصله .

ولم يؤمن بأن مصدر الاعجاز وحده كان فى الاستعارة والكناية وألوان المجاز التى تنثر هنا وهناك فى القرآن الكريم ؛ لأن ذلك يؤدى الى أن يكون الاعجاز فى آيات معدودة ، هى التى اشتملت على الاستعارة وما معها من كناية ومجاز .

ولم ينكر عبد القاهر أن الاستعارة ونظائرها من جملة ما القرآن به معجز ؛ لأنها من مقتضيات النظم كما سنرى .

واذا بطل أن يكون شىء من ذلك سببا للاعجاز لم يبق سوى النظم مصدرا لهذا الاعجاز .

بذلك آمن عبدالقاهر ، فرأى أن البلاغة كامنة فى هذا النظم ، وألَّف كتابه : « دلائل الاعجاز » ، يكشف به عن سر النظم ، ويوضح وجوه دلالته ؛ اذ هو يرى أنه لا يكفى فى معرفتك ببلاغة القرآن أن تعرف معرفة اجمالية أن النَّظم يفوق النَّظمَ ، والتأليف يفوق التأليف ، والنَّسج النَّسج ، والصَّياغة الصَّياغة ، ثم يعظم الفضل ، وتكثر المزية ، حتى يفوق الشىء نظيره ، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد ، كذلك يفضل بعض الكلام بعضا ، ويتقدم منه الشَّىءُ الشَّىءَ ، ثم يزداد

من فضله ذلك ، ويترقى منزلة فوق منزلة ، حتى ينتهى الى غاية تنقطع الأطماع دونها ، ويظهر العجز عن الوصول اليها [1] .

هذه المعرفة الاجمالية لا تكفى ، وكذلك لا يكفى فى علم الفصاحة أن تضع لها قياسا ما ، وأن تصفها وصفا مجملا ، وتقول فيها قولا مرسلا ، بل لا تكون من معرفتها فى شىء حتى تفصل القول ، وتضع اليد على الخصائص التى تكون فى نظم الكلام ، وتعدها واحدة واحدة ، وتسميها وتصفها ، وتكون معرفتك بها معرفة الصانع الحاذق الذى يعرف كل خيط فى النسيج ، وكل قطعة من القطع المنجورة فى الباب المؤلف من أجزاء دقيقة ، وكل آجرة من الآجر الذى فى البناء البديع [2] .

ان هذه المعرفة تحتاج الى أناة وصبر ، ولكن ذوى العقول الراجحة يؤثرونها ، لأن بها تعرف حجة الله ، ويبعد عن التقليد ، وهى ايثار للعلم بتفسير المزايا والخصائص ، ما هى ، ومن أين كثرت كثرة عظيمة ، واتسعت اتساعا مجاوزا لوسع الخلق وطاقة البشر ، وكيف تظهر فى ألفاظ محصورة ، وكلمات معدودة ، اذا جاء بعضها فى اثر بعض لطائف لا يحصرها العدد ، ولا ينتهى بها الأمد [3] .

عبد القاهر اذاً يريد أن تعرف خصائص النظم ، وأن تدرك تلك الخصائص فى صورة واضحة متميزة ؛ لأنه يؤمن بأن :

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٩

(٢) المرجع السابق ص ٣٠ — ٣١

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣١ و ٣٣

# الجمال موضوعي

فهو يرى أنه لابد لكل كلام تجده حسناً من أن يكون لهذا الحسن مصدر معلوم ، وعلة معقولة ، وأن يكون هناك سبيل الى التعبير عنه ، ودليل على صحة ما ادعيته[1] . ويرى أن الايمان بذلك يفتح بابا تطّلع منه على فوائد جليلة ، ومعان شريفة ، ويجعلك على بينة من العلم ، فلا تقبل دعوى من غير برهان ، ولا تدلى بحكم بلا دليل ، ولا يسألك السائل عن حجة يردّ بها على الخصم فى آية من كتاب الله تعالى فلا ينصرف عنك بما يقنعه ، ويكون كل ما يجده منك أن تحيله الى نفسه ، وتقول له : اننى نظرت فرأيت فى الكلام فضلا ومزية ، ووجدت لذلك أريحيّة ، فعليك أن تنظر ، لتعرف كما عرفت ، وتراجع نفسك ، وتذوق ، لتجد مثل الذى وجدتُ ، وينتج من ذلك أنه اذا استطاع أن يصل كما وصلت ، فقد آمن بما آمنت ، والا تناكرتما ، وكان فى نظرك ضعيف التأمل ، سيىء الاستنباط ، فاسد الذوق ، وكنت فى نظره فاسد التخيل[2] .

ان الايمان بوجود سبب للجمال يدفع الناقد الى البحث عن هذا السبب حتى يهتدى اليه ، ولذا كان من الآفة الزعم

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣

(٢) المرجع السابق ص ٣٣ — ٣٤

بأنه لا سبيل الى معرفة العلة فيما به كان الكلام الجميل جميلا ، « وأن ليس الا أن تعلم أن هذا التقديم ، وهذا التنكير ، أو هذا العطف ، أو هذا الفصل حسن ، وأن له موقعا فى النفس وحظا من القبول ؛ فأما أن تعلم : لِمَ كان كذلك ؟ وما السبب ؟ فمما لا سبيل اليه ، ولا مطمع فى الاطلاع عليه ؛ فالانسان بتوانيه ، والكسل فيه ، فى حكم من قال ذلك[1] » .

ويعلم عبد القاهر أن الناقد أحيانا لا يستطيع أن يصل الى معرفة السبب الذى جعل الكلام جميلا ، ولكنه لا يرى ذلك وسيلة لليأس من الوصول اليه ، ويدعو الى أن يتخذ المرء ما يعرف وسيلة الى ما لا يعرف ، وأن يبذل الجهد للوصول الى هذه المعرفة ، مؤمنا بأن كثيرا من هذه الأسباب لم يهتد اليه السابقون ، وأن فى استطاعة اللاحقين أن يهتدوا اليه [2] .

يقول عبد القاهر : « واعلم أنه ليس اذا لم يمكن معرفة الكل ، وجب ترك النظر فى الكل ؛ وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه ، وان قل ، فتجعله شاهدا فيما لم تعرف ـ أحرى أن تسد باب المعرفة على نفسك ، و تأخذها عن الفهم والتفهم ، وتعودها الكسل والهوينى » .

« قال الجاحظ : وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس ، وله

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦

(٢) أسس النقد الأدبى عند العرب ص ٩١

مضرة شديدة ، وثمرة مرة ؛ فمن أضرّ ذلك قولهم : لم يدع الأول للآخر شيئا ؛ قال : فلو أن علماء كل عصر مذ جرت هذه الكلمة فى أسماعهم تركوا الاستنباط لما لم ينته اليهم عمن قبلهم لرأيت العلم مختلا[1] » .

ولما كان الجمال موضوعيا لم يقبل عبد القاهر الا أن تطرد القاعدة الجمالية فى كل مكان ، وفى كل حال ، فلا يصح أن يكون سبب الجمال سببا فى موضع ، وغير سبب فى موضع ؛ فمن الخطأ مثلا أن يقسم الأمر فى تقديم الشيء وتأخيره قسمين ؛ فيجعل مفيدا فى بعض الكلام ، وغير مفيد فى بعض ؛ وأن يعلل تارة بالعناية ، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب ، حتى تلين لهذا قوافيه ، ولذاك سجعه ؛ ذلك لأنه من البعيد أن يكون فى جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى ؛ فمتى ثبت فى تقديم المفعول فى كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك العادة مع التأخير ، فقد وجب أن تكون تلك قضية فى كل شيء وكل حال [2] .

ومن ذلك نرى أن عبد القاهر يؤمن بأن للجمال أسبابا تجعل الشيء جميلا ، وأن من الممكن الوصول الى معرفة هذه الأسباب .

ويرى أن ذلك يفتح الباب أمام الناقدين ؛ لكى ينقبوا

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢٦

(٢) المرجع السابق ص ٨٦

جاهدين عن طرق الجمـال ووسائله ، وينشـطوا الى تسجيل ظواهر الحسن وعلله ؛ فتنشـط لذلك عقـولهم وأذواقهم ؛ ويستطيعوا أن يقنعوا سائلهم بما يحكمون به على النصوص من الجمال أو القبح ، وبدون هذا التعليل ينصرف السائل غير مقتنع بما يسمعه من الأحكام ؛ لأنه لاجدوى من أن يخبره الناقد أنه أحس فى العبارة بجمال ، وأن على السامع أن يجتهد ، حتى يصل الى ما وصل اليه الناقد ؛ وان نتيجة هذه الاحالة فقدان الثقة بينهما .

ان الايمان بموضوعية الجمال يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام النقاد ، على العكس مما لو اكتفينا بذكر أن فى العبـارة جمالا من غير أن نحاول معرفة أسبابه ، ولا أن نبينها للسائلين ، ففى ذلك كسل عقلى ذميم .

ولذا كان من الخطـر على دراسـة البلاغة الاقتناع بأنه لا وسيلة الى معرفة أسباب الجمال ، أو وصفها وصفا اجماليا ؛ بل لابد من معرفة الخصائص ، ووضع اليد عليها ، وتسميتها واحدة واحدة ؛ فاذا لم يستطع الناقد أن يعرف بعضها ، فعليه أن يجتهد حتى يصل الى معرفته ، مؤمنا بأن السابقين تركوا للاحقين كثيرا من الأمور عليهم أن يجدّوا للوصول اليها .

واذا اهتدى الناقد الى سبب للجمال فليؤمن بأنه مطرد فى كل مكان من القول ، لأنه من غير المعقول أن يكون الشىء له أثر فى موضع وليس له أثر فى موضع آخر . والايمان بذلك يدعو الى وضع القواعد التى تتخذ مقاييس للجمال .

وعلى أساس من هذا الايمان مضى عبد القــاهر فى كتابيه يتلمس الأسباب ، والمظاهر ؛ ليجعل منها مقــاييس مطردة ، وليثبت بكل ما يستطيع من قوة أنه من واجب الناقد أن يعلل لكل ما يقوله من الأحكام ؛ ولذلك نراه معنيا فى كل موضع من كتابيه أن يســتنبط القوانين ، أو يضع شــبه القوانين ؛ ليستعان بها على فهم الجزئيات ، وادراك الأمور التفصــيلية ، ولتكون تنبيها للناقد يوجه نظره الى ما فى الكلام من وسائل الجمال (١) .

(١) أسرار البلاغة ص ٦٢

# البلاغة والفصاحة

لما كان هدف الأديب اذا نطق أو كتب أن يخبر السامع أو القارىء بما يقصد اليه من الأغراض ، وأن ينقل اليهما ما يشعر به فى قرارة قلبه ، ويكشف لهما عما فى ضميره ، حتى يشعرا بما يشعر هو به ، وينفعلا كانفعاله [١] ـ كانت وسيلته الى ذلك العبارة البليغة المؤثرة .

وليس هناك معنى لكلمات البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة ، وسائر ما يجرى مجراها ـ غير وصف الكلام بحسن الدلالة ، وتمامها ، « ثم تبرجها فى صورة هى أبهى وأزين ، وآنق وأعجب ، وأحق بأن تستولى على هوى النفس ، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب ، وأولى بأن تطلق لسان الحامد ، وتطيل رغم الحاسد » .

« ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يؤتى المعنى من الجهة التى هى أصح لتأديته ، ويختار له اللفظ الذى هو أخص به ، واكشف عنه ، وأتم له ، وأحرى بأن يكسبه نبلا ، ويظهر فيه مزيه » [٢] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٥

(٢) المرجع السابق نفسه .

فالبلاغة عند عبد القاهر هى حسن دلالة الكلام على معناه ، فى صورة بارعة من التعبير ، ولا وسيلة الى ذلك الا باختيار العبارة التى هى أشد اختصاصا به ، وكشفا عنه ، واظهارا له فى مظهر فاضل نبيل .

وهنا يعالج عبد القاهر مشكلة نصب نفسه لها ، ووقف جزءا كبيرا من كتابه على الحديث عنها ، تلك هى مشكلة اللفظ والمعنى ، و لى أيهما ترجع البلاغة ؟

ويأخذ عبد القاهر فى التدليل على فكرته ، مقلبا الأمر على وجوهه ، موردا ما يمكن أن يكون شبهة عليها ، أو ردا ، أو اعتراضا .

وأول ما عالجه من ذلك فكرة اللفظ المفرد ، فرأى أنه ينبغى أن ينظر الى الكلمة قبل دخولها فى التأليف ؛ لتؤدى فى الجملة معنى من المعانى ، فهل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل فى الدلالة ، بحيث تكون هذه أدل على معناها من تلك فى الدلالة على المعنى الذى وضعت له ، حتى يقال مثلا : ان كلمة « رجل » أدل على معناها ، من كلمة « جمل » فى دلالتها على معنــاها الذى وضعت له ؟ أو « يتصور فى الاسمين الموضوعين لشىء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه ، وأبين كشفا عن صورته من الآخر ؛ فيكون « الليث » مثلا أدل على السَّبع المعلوم من « الأسد » ... وهل يقع فى وهم ، وان جُهِدَ ، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر الى مكان تقعان فيه من التأليف والنَّظم ، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة ،

وتلك غريبة وحشـية ، أو أن تكون حروف هـذه أخف ، وامتزاجها أحسن ، ومما يكد اللسان وأبعد[1] » .

فالمفردات سواء لا فضل لاحداها على صاحبتها ما دامت منفردة الا بأحـد أمرين : أولهما : أن تكون واحـدة منهما مستعملة ، والثانية غريبة وحشية ، وثانيهما : أن تكون واحدة أكثر خفة على اللسان من الأخرى . وفيما عدا هذين الأمرين لا تتفاضل المفردات .

وتظل المفردات سواء حتى تأخذ مكانها من النّظم ، وعندئذ تصبح فى موضعها من العبارة أفضل من غيرها . وخذ لذلك مثلا كلمتى « قال » و « قيل » ؛ فانه لا فضل لاحداهما على صاحبتها ، وهما منفردتان ؛ فاذا دخلت « قيل » فى جمـلة ، كقوله سبحانه : « وَقِيلَ : يا أرْضُ ، ابلَعِي مَاءَكِ » صارت أفضل من « قال » فى هذا الموضع ؛ وذلك لأن معناها هو الملائم للمعنى الذى سيقت الآية لتأديته ؛ لأن الفاعل لما لم يُرَ كان البناء للمجهول أولى وأحق .

وهكذا لا تجد أحدا يقول : هذه اللفظة فصيحة الا وهو يعتبر مكانها من النّظم ، وحسن ملاءمة معناها لمعنى جاراتها ، وفضل مؤانستها لأخواتها ، وهل قالوا : لفظة متمكنة ومقبولة ، وفى خلافه : قلقـة ، ونابية ، ومستكرهة ، الا وغرضـهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفـاق بين هذه وتلك من جهـة

(١) المرجع السابق ص ٣٥ و ٣٦

معناهما ، وبالقلق والنبو عن ســوء التلاؤم ، وأن الأولى لم تلق بالثانية فى معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن ترتبط بالتالية فى مؤداها (١) .

وضرب عبد القاهر مثلا لذلك يبيّن به أن الفضل انما يعود الى ارتباط الكلمات بعضها ببعض ، والى ما بين معانى بعضها وبعض من الاتّصال والتلاؤم ، فأخذ آية من القرآن الكريم يريك بها صحّة ما ادّعاه لكى تؤمن بما آمن هو به ، اذ قال : « وهل تشكُ اذا فكرت فى قوله تعالى : « وقيلَ : يا أرضُ ، ابلعى ماءَكِ ، ويا سماءُ ، أقلعى ، وغيضَ الماءُ ، وقُضى الأمر ، واستوت على الجودِى ، وقيل : بُعداً للقوم الظالمين » ؛ فتجلّى لك منها الاعجاز ، وبهرك الذى ترى وتسمع ، ( هل تشكُ ) أنك لم تجد ما وجدت من المزيّة الظاهرة ، والفضيلة القاهرة ، الا لأمر يرجع الى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف الا من حيث لاقت الأولى بالثانية ، والثالثة بالرابعة ، وهكذا الى أن تستقريها الى آخرها » .

« ان شككت فتأمّل ، هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت ، لأدّت من الفصاحة ما تؤديه وهى فى مكانها من الآية » .

« قل : « ابلعى » ، واعتبرها وحدها من غير أن تنظر الى ما قبلها ، والى ما بعدها ، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها » .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٦ .

« وكيف بالشك فى ذلك ، ومعلوم أن مبدأ العظمة فى أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ، ثم فى أن كان النداء بيا ، دون أىّ ، نحو : يأيتها الأرض ، ثم اضافة الماء ، الى الكاف ، دون أن يقول : ابلعى الماء ، ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم أن قيل : « وغيض الماء » ، فجاء الفعل على صيغة ( فُعِل ) الدالة على أنه لم يغض الا بأمر آمر ، وقدرة قادر ، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى : « وقضى الأمر » ، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور ، وهو : « واستوت على الجودىّ » ، ثم اضمار السفينة قبل الذكر ، كما هو شرط الفخامة ، والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » فى الخاتمة « بقيل » فى الفاتحة » .

« أفترى لشىء من هذه الخصائص التى تملؤك بالاعجاز روعة ، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها تعلقا باللفظ من حيث هو صوت مسموع ، وحروف تتوالى فى النطق ؟ أم كل ذلك لما بين معانى الألفاظ من الاتساق العجيب [1] » .

ويأتى عبد القاهر ببرهان آخر على أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هى كلم مفردة ، وانما تثبت لها الفضيلة ، أو تنتفى عنها ، فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها ، ذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك فى موضع ، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك فى موضع آخر ، مثال ذلك

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٦

كلمة : « الأخدع » فى قول الصِّمَّة بن عبد الله من شعراء الحماسة :

تَلفَّتُّ نحو الحيِّ ، حتى وجَدتُنى
وجِعت من الاصغاء لِيتاً وأخدَعا[1]

وقول البحترى :

وانّى ، وان بلّغتنى شرفَ الغِنى
وأعتقْتَ مِن رقِّ المطامع أخدعى

فانك تجد لها فى هذين المكانين حسنا ؛ ولكنك اذا تأملت هذه الكلمة فى بيت أبى تمَّام :

يا دهر ، قوِّم مِن أخْدعَيكَ ، فقَد
أضجَجْت هذا الأنام من خُرُقِك[2]

وجدت لها ثقلا على النفس ، وتكديرا للاحساس ، وأضعاف، ما وجدته هناك من الخفَّة والبهجة والايناس .

ومن ذلك كلمة « الشىء » ؛ فانك تراها فى موضع مقبولة حسنة ، وفى موضع آخر ضعيفة مستكرهة ، واذا شئت أن نعرف ذلك فانظر الى قول عمر بن أبى ربيعة :

ومِن مَالِىء عينَيه من شىء غيرِه
اذا راح نحو الجمْرة البِيض كالدُّمى[3]

---

(١) الليت : صفحة العنق . والاخدعان : عرقان فى جانبى العنق قد خفيا وبطنا .

(٢) الخرق بالضم : العنف ، والحمق ، والجهل .

(٣) يريد بشىء غيره : الحسان . والجمرة : الحصاة ؛ ورمى الجمرات فى الحج . والدمى : جمع دمية ، وهى : الصورة فيها حمرة كالدم .

والى قول أبى حيّة :

اذا ما تقَاضى المرء يوم" وليلة"
تقاضاه شىء لا يمَلّ التّقَاضيا

فانك تجد لها حسنا وحظا موفورا من القبول ، ثم انظر اليها فى بيت المتنبى :

لَو الفلَك الدوّار أبغضْتَ سعيَه
لَعَــوّقَه شىء عن الدّورَانِ

فانك تراها تقل وتضؤل ، بحسب شرفها وحسنها فى البيتين السابقين [1] .

هذان دليلان على ما أراد عبد القاهر اثباته من أن الكلمات المفردة لا تتفاضل فيما بينها الا بالخِفّة والالف ، لأن الكلمة الثقيلة على اللســان كريهة فى كل موضــع ، وكذلك الكلمة الوحشية .

ليست البلاغة اذاً بعائدة الى الألفاظ المفردة ؛ لأنها ليس مما يحدث التفاضل فيه ، وانما يقع التفاضل اذا انتظمت هذه الكلمات فى سلك ، وانضم بعضها الى بعض ، لأداء معنى يريده الأديب ، وتلك هى فكرة النظم التى أتعب عبد القاهر نفسه فى شرحها ، والتدليل عليها .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٨

# فكرة النظم

يفرق عبد القاهر بين الحروف المنظومة والكلم المنظومة ؛ ذلك أن نظم الحروف هو تواليها فى النطق ، من غير أن يكون هذا النظم ناشئا عن معنى اقتضاه ؛ فلاصلة بين الكلمة ومعناها، ولم يقتف واضع اللغة رسما عقليا اقتضاه المعنى ؛ « فلو أن واضع اللغة كان قد قال : « ربض » مكان « ضرب » لما كان فى ذلك ما يؤدى الى فساد »[1] .

وليس الأمر كذلك فى نظم الكلم ؛ لأنك تقتفى فى نظمها آثار المعانى ، وترتّبها على حسب ترتيب المعانى فى النفس ؛ فهو نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وليس هو النظم الذى معناه ضم الشيء الى الشيء كيف جاء واتّفق ؛ وكذلك كان عندهم نظيرا للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير وما أشبه ذلك ، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض ، حتى يكون لوضع كلّ حيث وضع علّة تقتضى كونه هناك ، وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح[2] .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٠
(٢) المرجع السابق نفسه .

واذا عرف هذا الفرق بين الحروف المنظومة والكلم المنظومة عرف أن ليس الغرض بنظم الكلام أن تتوالى ألفاظه فى النطق ، بل أن تتناسق دلالة الألفاظ ، وتتلاقى معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل[1]؛ لأننا لانشك فى أنه لا صلة للفظة بصاحبتها ، اذا أنت عزلت دلالتهما جانبا ، فالألفاظ من حيث هى ألفاظ لا تستحق أن تنظم على وجه دون وجه[2] .

وواضح أن أخذ الكلمة مكانها فى العبارة ناشىء من ارتباط معناها بجارتها ، وأن ترتيبها ناشىء من ترتيب المعنى فى النّفس .

ويورد عبد القاهر شُبَهاً على فكرته من أن النظم فى الألفاظ تابع لترتيب المعانى فى النفس .

فمن تلك الشُّبَه أن يُستبعد أن يُقال : هذا كلام قد نظّمت معانيه ؛ اذ العرف كأنه لم يجر بذلك .

ويجيب عبد القاهر على ذلك بأنهم ، وان كانوا لم يستعملوا النظم فى المعانى ، قد استعملوا فيها ما هو بمعناه ونظير له ، وذلك قولهم : انه يرتب المعانى فى نفسه ، ويبنى بعضها على بعض ؛ كما يقولون : يرتب الفروع على الأصول ، ويتبع المعنى المعنى ، ويلحق النظير بالنظير ؛ وأنهم قد استعاروا النسج والوشى ، والنقش والصياغة لنفس ما استعاروا له النظم ، ولا شك فى أن ذلك تشبيه وتمثيل يرجع الى أمور

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) المرجع السابق ص ٤١

وأوصاف تتعلق بالمعاني دون الألفاظ ؛ فكذلك ينبغى أن يكون سبيل النظم ذلك السبيل [1].

ويورد شبهة أخرى ، هى أن يدعى أن لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظى ، وتعديل مزاج الحروف ، حتى لا يتلاقى فى النطق حروف تثقل على اللسان ، كالذى أنشده الجاحظ من قول الشاعر :

وقَبْرُ حَرْبٍ بمكانٍ قَفْرُ
وليس قُربَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

والشطر الثانى من قول ابن يسير :

لم يَضِرْها والحمد لله شىء
وانثنت نحو عزفِ نفس ذهول [2]

قال الجاحظ : فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فانك ستجد بعض ألفاظه تتبرأ من بعض ؛ ويزعم أن الكلام فى ذلك على طبقات : فمنه المتناهى فى الثقل ، المفرط فيه كالذى مضى ، ومنه ما هو أخف منه ، كقول أبى تمام :

كريمٌ متى أمدحه ، أمدحه والورى
معى ، واذا ما لمته لمته وحدى

ومنه ما يكون فيه بعض الكلفة على اللسان الا أنه لا يبلغ

(١) المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) عزفت النفس عن الشىء عزفا : انصرفت عنه . يريد أن آماله رجعت الى صفة من صفات نفسه الذهول ، وتلك الصفة هى الانصراف عن الأمور ، وعدم المبالاة بها .

أن يعاب به صاحبه ، ويشـــهر أمره فى ذلك ، ويحفظ عليه . ويزعم أن الكلام اذا سلم من ذلك ، وصفا من شوبه[١] ، كان الفصيح المشاد[٢] به والمشار اليه ، وأن الصفاء أيضا يكون على مراتب يعلو بعضها بعضا ، وأن له غاية اذا انتهى اليها كان الاعجاز[٣] .

لم يرق عبد القاهر هذا الرأى ، وسماه شبهة ضعيفة يتعلق بها من يقدم على القول من غير روية[٤] .

والحق مع عبد القاهر فى أن الاستكراه الناشىء من ثقل فى حروف العبارة قليل فى كلام الأدباء ؛ لأنهم ينفرون منه بطبعهم ، ولأن الـــكلمات الثقيـــلة قد هجرها الأدباء أيضا ، مما جعـــل البلاغيين يتوارثون الأمثلة التى بها ثقـــل فى حروف كلماتهـــا ( كالهعخع ) وهو اسم لنبـــات ترعاه الماشية فى الصـــحراء ، وكهذه الأبيات التى أوردناها هنا أمثلة للثقل ، وذاك يدل على مقدار تفاهة شرط الخلو من الثقل لكى يكون الكلام بليغا .

يؤمن عبد القاهر ايمانا لا يداخله ريب بأن فضيلة الكلام ترجع الى معناه دون ألفاظه ، وأن هذه الألفاظ ليست الا تابعة للمعانى ، وأن هذه الفضيلة « ليست لك حيث تسمع بأذنك ،

---

(١) الشوب : ما خلطته بغيره .

(٢) أشاد بذكره : رفعه بالثناء عليه .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٤٥ ـ ٤٦

(٤) المرجع السابق ص ٤٥

بل حيث تنظر بقلبك ، وتستعين بفكرك ، وتعمل رويّتك ، وتراجع عقلك ، وتستنجد فى الجملة فهمك [١] » .

ولكنه يرى القدماء قد قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ ؛ فقالوا : معنى لطيف ، ولفظ شريف ، وفخموا شأن اللفظ وعظموه ، حتى تبعهم فى ذلك مَن بعدهم ، وحتى قال أهل النظر : ان المعانى لا تتزايد ، وانما تتزايد الألفاظ ؛ فأطلقوا كما ترى كلاما يوهم كل من يسمعه أن المزية فى جانب اللفظ [٢] .

ولعل عبد القاهر يريد بأهل النظر هنا الجاحظ ؛ فان له فى ذلك قولة مشهورة يتناقلها عنه النقاد ، وهى قوله : «... والمعانى مطروحة فى الطريق ، يعرفها العجمى والعربى ، والبدوى والقروى [٣] ؛ وانما الشأن فى اقامة الوزن ، وتمييز اللفظ ، وسهولة المخرج ، وفى صحة الطبع ، وجودة السبك ؛ فانما الشعر صناعة ، وضرب من الصبغ ، وجنس من التصوير [٤] » .

وعبارة الجاحظ ، كما ترى ، توهم أن الفضيلة كلها فى جانب الألفاظ عند ما يستقيم وزنها ، وتختار الكلمات سهلة المخارج ، جيدة السبك ، قد اعتنى بصياغتها الطبع الصحيح ، ويكون مثل الأديب مثل من يقوم بالصبغ ، يتخير الألوان التى يتناسب بعضها بعضا ، ومثل المصور الذى يناسب بين أجزاء ما يصوره وألوانه ؛ لأن الشعر صناعة كهذه الصناعات .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٥١

(٢) دلائل الاعجاز ص ٥٠

(٣) القروى : ساكن المدينة لا البادية .

(٤) دلائل الاعجاز ص ١٩٨

أما المعانى فيقول عنها الجاحظ : انها مطروحة فى الطريق يعرفها الناس جميعا ، ولا فضل لأحد فى ايرادها ، الا اذا كانت مصورة فى صورة رائعة .

عبارة الجاحظ موهمة لكل من يسمعها ، ولكن عبد القاهر يشرحها ، ويبين السر فى فكرتها ، ولا يرى أن الجاحظ قد أراد بها ما توهمه الناس منها .

وقد أوضح عبد القاهر السر فى مجىء عبارة الجاحظ على النحو الذى وردت عليه ، بأنه لما كانت المعانى انما تتبين بالألفاظ ، وكان لا سبيل للمرتب لها ، والجامع شملها ، الى أن يعلمك ما صنع فى ترتيبها بفكره ، الا بترتيب الألفاظ فى نطقه ، تجوزوا ؛ فكنوا عن ترتيب المعانى بترتيب الألفاظ ، ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ؛ ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض ، وكشف عن المراد ، كقولهم : «لفظ متمكن» ، يريدون أن بموافقة معناه لمعنى ما يليه ، كالشىء الحاصل فى مكان صالح يطمئن فيه ، « ولفظ" قلق" وناب » يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لما يليه ، كالحاصل فى مكان لا يصلح له ؛ فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه ــ الى سائر ما يجىء صفة للفظ ، مما يعلم أنه مستعار له من معناه ، وأنهم نحلوه اياه ، بسبب مضمونه ومؤداه [1] » .

فهو يرى الفضيلة انما تعود الى معانى الكلام ، وأن

---

(1) دلائل الاعجاز ص ٥٠

الصفات التى نحلت للألفاظ انما كانت بسبب معانيها ، لا بسبب ذواتها . « وأن الفصاحة وصف يجب للكلام من أجـل مزية تكون فى معناه ، وأنها لا تكون وصفا له من حيث اللفظ مجردا عن المعنى »[١] .

فاذا ما وصفت الألفاظ المفردة بالفصاحة ، كان المعنى أنها فى اللغة أثبت ، وفى استعمال الفصحاء أكثر ، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التى وضعوها . أما الفصاحة فى أصل اللغة فهو الابانة عن المعنى[٢] .

ومن أكبر شُبَه القائلين بأن الفصاحة للألفاظ قولهم : ان العقــلاء قد اتفقوا على أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحــد بلفظين ، ثم يكون أحدهما فصيحا ، والآخر غير فصيح ، وذلك كما قالوا ، يقتضى أن يكون للفظ نصيب فى المزية ؛ لأنها لو كانت مقصورة على المعنى لكان محالا أن يجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر ، مع أن المعبر عنه واحد ؛ ويؤكدون ذلك ، فيقولون : والدليل على أن الأمر كما ذكرنا أنه ينبغى ألا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسر له ؛ لأنه ان كان اللفظ انما يشرف من أجل معناه فان لفظ المفسر يأتى على المعنى ، ويؤديه لا محالة ، اذ لو كان لا يؤديه ، لم يكن تفسيرا له . ثم

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣٩

(٢) المرجع السابق ص ٣٥٢

يقولون : واذا لزم ذلك فى تفسير البيت من الشعر لزم مثله فى الآية من القرآن .

ويقرر عبد القاهر أنهم يعجبون بهذه الحجة ، ويظنون أنهم قد أتوا بما لا يجوز أن يسمع عليهم معه كلام ، وأنه نقض ليس بعده ابرام ، وربما أخرجهم الاعجاب به الى الضحك والتعجب ممن يرى أن الى الكلام عليه سبيلا ، وأن يستطيع أن يقيم على بطلان ما قالوه دليلا[1] .

ويحتشد عبد القاهر للرد على هذه الشبهة ، فيرى قولهم : انه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين يحتمل أمرين : أحدهما : أن تريد باللفظين كلمتين معناهما واحد فى اللغة ، مثل الليث والأسد ، ومثل شحط وبعد ، وأشباه ذلك مما وضع اللفظان فيه لمعنى . والثانى : أن تريد كلامين .

فان أردت الأول خرجت من المسألة ؛ لأن كلامنا نحن فى فصاحة تحدث من بعد التأليف ، دون الفصاحة التى توصف بها اللفظة مفردة ، ومن غير أن يعتبر حالها مع غيرها . وان أردت الثانى ، ولا بد لك من أن تريده ، فان ههنا أصلا من عرفه عرف سقوط هذا الاعتراض ، وهو أن يعلم أن سبيل المعانى سبيل أشكال الحُلِىّ كالخاتم ، والشنف[2] والسِّوار ، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غُفْلا ساذجا

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٢٣

(٢) الشنف : ما علق فى الاذن من الحلى .

لم يعمل صانعه فيه شيئا أكثر من أن يأتى بما يقع عليه اسم الخاتم أو الشنف أو السوار ، وأن يكون مصنوعا بديعا قد أعرب صانعه فيه . كذلك سبيل المعانى أن ترى الواحد منها غفلا ساذجا عاميا موجودا فى كلام الناس كلهم ، ثم تراه نفسه وقد عمد اليه البصير بشأن البلاغة واحداث الصور فى المعانى ؛ فيصنع فيه ما يصنع الصنع الحاذق ، حتى يغرب فى الصنعة ، ويدقق فى العمل ، ويبدع فى الصياغة [1] .

واذ قد عرفت ذلك فان العقلاء الى هذا قصدوا حين قالوا : انه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ، ثم يكون أحدهما فصيحا ، والآخر غير فصيح ، كأنهم قالوا : انه يصح أن تكون هاهنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد ، ثم يكون لاحداهما فى تحسين ذلك المعنى وتزيينه واحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للأخرى [2] .

وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت ، وأمثلة نصب عينيك من أين نظرت ، تنظر الى قول الناس : « ألطبع لا يتغير ، ولست تستطيع أن تخرج الانسان عما جبل عليه » ، فترى معنى غفلا عاميا معروفا فى كل جيل وأمة ، ثم تنظر اليه فى قول المتنبى :

يراد من القلب نسيانكم
وتأبى الطباع على الناقل

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٢٣
(٢) المرجع السابق ص ٣٢٤

فتجده قد خرج فى أحسن صورة وتراه قد تحول جوهرة بعــد أن كان خــرزة ، وصار أعجب شيء بعــد أن لم يكن شيئا [1].

ويكثر عبــد القــاهر من الأمثلة التى تبطــل قولهم : ان التفسير يجب أن يكون كالمفسر ، لولا فضل اللفظ ، وتبين أن هذه الدعوى لا تصح لهم الا اذا أنكروا أن من شأن المعانى أن تختلف بها الصور [2].

لقد أطال عبد القاهر فى الرد على القائلين بأن البلاغة تعود الى الألفاظ وفى عرض شبههم ، ونقض هذه الشبه .

وانما تعود البلاغة عند عبد القاهر الى نظم الكلام ، ولذا رأى أن يعد جملة من القول فى النظم ، وفى تفسيره ، والمراد منه ، وأى شيء هو ، وبيان أمره ، وبيان المزية التى تدعى له من أين تأتيه ، وما أسباب ذلك وعلله [3].

واذا كان عبد القاهر لم ير البلاغة عائدة الى اللفظ ، فقد جعل مناطها النظم ، وبذل جهدا كبيرا فى تفسيره والكشف عن معناه ، وهذا هو ما فسر به النظم ، الذى يتواصفه البلغــاء ، وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله .

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) راجع دلائل الاعجاز ص ٣٢٦ وما يليها .

(٣) المرجع السابق ص ٦٣

# النظم ومعاني النحو

يرى عبد القاهر أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه ، ولا أن تتوخى فى الألفاظ من حيث هى ألفاظ ترتيبا ونظما ، وانما تتوخى الترتيب فى المعانى ، وتعمل الفكر هناك ، فاذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ ، وقفوت بها آثارها ، وأنك اذا فرغت من ترتيب المعانى فى نفسك لم تحتج الى أن تستأنف فكرا فى ترتيب الألفاظ ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعانى ، وتابعة لها ، وأن العلم بمواقع المعانى فى النفس ، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها فى النطق .

واذا رجعت الى نفسك علمت علما لا يعترضه الشك أن لا نظم فى الكلام ، ولا ترتيب ، حتى يعلق بعضها ببعض ، ويبنى بعضها على بعض ، وتجعل هذه بسبب من تلك .

هذا ما لا يجهله عاقل ، ولا يخفى على أحد من الناس .

واذا كان كذلك فبنا أن ننظر الى التعليق فيها والبنـاء ، وجعل الواحـدة منها بسبب من صاحبتها ، ما معنـاه ؟ وما محصوله ؟

واذا نظرنا فى ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد الى اسم ، فتجعله فاعلا لفعل ، أو مفعولا ، أو تعمد الى اسمين ، فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر ، أو تتبع الاسم اسما على أن

يكون الثانى صـــفة للأول ، أو تأكيدا له ، أو بدلا منه ، أو تجىء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صـــفة أو حالا أو تمييزا ، أو تتوخى فى كلام هو لاثبات معنى أن يصير نفيا أو استفهاما أو تمنيا ، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك ، أو تريد فى فعلين أن تجعل أحدهما شرطا فى الآخر ، فتجىء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى ، أو بعد اسم من الأسماء التى ضمّنت معنى ذلك الحرف . وعلى هذا القياس [1] .

فليس النظم اذاً الا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت ، فلا تخل بشىء منها ، وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر فى وجوه كل باب وفروقه ـــ فينظر فى الخبر الى الوجوه التى تراها فى قولك : زيد منطلق ، وزيد ينطلق ، وينطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو المنطلق ، وزيد هو منطلق . وفى الشرط والجزاء الى الوجوه التى تراها فى قولك : ان تخرج أخرج ، وان خرجت خرجتُ ، وان تخرج فأنا خارج ، وأنا خارج ان خرجت ، وأنا ، ان خـــرجت ، خارج . وفى الحال الى الوجـــوه التى تراها فى قـــولك : جاءلى زيد مسرعا ، وجاءنى يسرع ، وجاءنى وهو مسرع ، أو ، هو يسرع ، وجاءنى قد أسرع ، وجاءنى وقـــد أسرع ، فيعرف لكل من ذلك موضعه ، ويجىء به حيث ينبغى

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٤

له ؛ وينظر فى الحروف التى تشترك فى معـنى ، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية فى ذلك المعنى ، فيضع كلا من ذلك فى خاص معناه ، نحو أن يجىء بما فى نفى الحال ، وبلا اذا أراد نفى الاستقبال ، وبان فيما يترجح بين أن يكون وألا يكون ، وباذا فيما علم أنه كائن ؛ وينظر فى الجمل التى تسرد ، فيعرف موضع الفصل فيها من موضـع الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء ، وموضع الفاء من موضع ( ثمّ ) ، وموضع ( أو ) من موضع ( أم ) ، وموضع ( لكن ) من موضع ( بل ) ؛ ويتصرف فى التعريف والتنكير ، والتقديم والتأخير ، فى الكلام كله ؛ وفى الحذف ، والتكرار ، والاضمار والاظهار ؛ فيضع كلا من ذلك مكانه ، ويستعمله على الصحة ، وعلى ما ينبغى له .

فلست بواجد شيئا يرجع صوابه ان كان صوابا ، وخطؤه ان كان خطأ الى النظم ، الا وهو معنى من معـانى النحو قد أصيب به موضعه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة ، فأزيل عن موضعه ، واسـتعمل فى غير ما ينبغى له ؛ فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده ، أو وصف بمزية أو فضل فيه ، الا وأنت تجد مرجع تلك الصحة ، وذلك الفساد ، وتلك المزية ، وذلك الفضل الى معانى النحو وأحكامه ، ووجدته يدخل فى أصل من أصوله ، ويتصل بباب من أبوابه[1] .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤

ويدل على ذلك أن أحدا لا يخالف فى أن قول الفرزدق :

وما مثـله فى النـاس الا مُمَلَّكاً
أبُو أمِّه حىٌّ أبُوهُ يقـاربه[1]

وقول المتنبى :

ولذا اسم أغطيـة العيون جفـونها
من أنها عَمَلَ السُّيوف عوامل[2]

وقوله :

الطِّيبُ أنت ، اذا أصابك ، طِيبُه
والماء أنت ، اذا اغتسلتَ ، المغاسل[3]

وقوله :

وفاؤكما كالرَّبْعِ أشـجاه طاسمهُ
بأن تسعدا ، والدمع أشفاه ساجمه[4]

---

(١) المعنى : ليس مثل الممدوح فى الناس انسان حى يقارن به فى الفضائل الا ملك أبو أم هذا الملك ابو الممدوح . يريد أنه لا يشبهه الا ابن أخته . وكان الممدوح ابراهيم بن هشام خال هشام بن عبد الملك .

(٢) المعنى : أن أغطية العيون سميت جفونا ؛ لانها تعمل عمل السيوف .

(٣) المعنى : انت طيب الطيب اذا تطيبت ، وأنت الغاسل للماء اذا اغتسلت .

(٤) الربع : الدار ، والموضع يرتبعون فيه . وأشجاه : أفعل تفضيل من شجاه أحزنه . والطاسم : المنطمس . واسعده : عاونه . والساجم : السائل . والمعنى : أيها الصاحبان ، وفاؤكما لى بان تعينانى يحزننى ألا تفعلاه ، كالربع يحزن اذا كان دارسا لا أثر فيه لمن كان يسكنه ؛ ويشفينى اذا تممتما به كما يشفى الدمع صاحبه اذا انسكب .

وقول أبى تمام :

يدى لمن شاء رهن" لم يذق جـرعاً
من راحتيك درى ما الصاب والعسل

فاسد النظم ، سيىء التأليف ، وسبب ذلك أن الشاعر لم يتوخ معانى النحو فيما بين الكلم ، بل قدم وأخر ، وحذف أو أضمر ، أو فعل ما ليس له أن يصنعه ، وما لا يسوغه له قوانين هذا العلم .

واذا ثبت أن الفساد ناشىء من عدم توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، ثبت أن المزية والفضيلة فى توخى معانيه وأحكامه .

ولكى يقنعك عبد القاهر بصحة ما ذهب اليه أتى بالأمثلة الفاسدة النظم لعدم توخى معانى النحو ، ثم أتى ببعض الأمثلة الجيدة الرائعة ، يبين سر روعتها ، وأنه توخى معانى النحو .

ويخلص عبد القاهر من تثبيت فكرة أن البلاغة لا تعود الى الألفاظ من حيث هى ألفاظ مفردة ، وانما تعود الى معانيها بعد أن يلتئم شملها فى نظم ، وأن ليس النظم سوى توخِّى معانى النحو ، وأحكامه ، ووجوهه ، وفروقه فيما بين معانى الكلم ، وأنه اذا رفعت معانى النحو وأحكامه مما بين الـكلم ، حتى لا تراد فيها فى جملة ولا تفصيل خرجت الكلم المنطوق ببعضها فى اثر بعض فى البيت من الشعر ، والفصـل من النثر عن أن يكون هناك موجب ومقتض لوجودها فى مواضعها .

يخلص عبد القـاهر من الجهـود التى بذلها فى كل كتاب

« دلائل الاعجاز » ، لتكونَ هذه الفكرة ثابتة فى النفس ثبوتا لا يداخله ريب ـ الى « أن طالب دليل الاعجاز من نظم القرآن اذا هو لم يطلبه فى معانى النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه ، ولم يعلم أنها معدنه وموضعه ومكانه ، وأنه لا مستنبط له سواها ، وألاّ وجه لطلبه فيما عداها ـ غارٌّ نفسه بالكاذب من الطمع ، ومسلم لها الى الخَدَع »[1].

الى هذه النتيجة وصل عبد القاهر بعد أن جال جولات طويلة فى شرح الفكرة ، وردّ كل ما يعترض عليها من الشُّبه ، والتطبيق عليها ، وكأنه بذلك يعطينا المفتاح الذى نعرف به الاعجاز ، ويضع فى يدنا المقياس الذى نقيس به سموّ بلاغة القرآن . وكأنه عندما وصل الى هذه الغاية وضع القلم وتركنا نطبق المقياس ، الذى برهن على أنه المقياس الوحيد .

كان هدف عبد القاهر اذاً أن يصل الى المقياس الذى نهتدى به الى الاعجاز ، ومتى وصلنا اليه أصبح من الممكن تطبيقه فى سهولة ويسر ، وهو يشير الى هذا الهدف فى صدر كتابه اذ يقول عن هذا الكتاب : انه الطريق الى البيان ، والكشف عن الحجة والبرهان[2] .

واذا كان لنا ما نأخذه على عبد القاهر فذلك هو أنه لم يقف عند معانى النحو يبيّن أسرارها ، ووجوه جمالها ، فى معظم

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٠٣ و ٤٠٤ .
(٢) المدخل فى دلائل الاعجاز ص ٧

ما عرضه من الأمثلة ، فاذا كان قد ذكر فيما جاء به من الأمثلة أن النظم هو توخّي معانى النحو ، فانه لم يشرح معنى هذا التوخّي ، ولا سر جماله

واذا كان عبد القاهر يريد أن يقنعنا بأن النظم هو توخّي معانى النحو ، وأن مراتب البلاغة تتفاضل من أجله ، فان واجبا عليه أن يرينا سر جمال النظم ، وأن يجعلنا نشعر بحسنه وفضيلته .

أفليت شعرى أكانت المسألة من الوضوح عند عبد القاهر الى درجة لا تحتاج منه الى شرح ولا تبيين ؟ مع أن ذلك هو الهدف الذى من أجله ألّف ذلك الكتاب ؟ وكان من الواجب أن يكون موضع العناية والرعاية ؛ ليقنع القارىء بفكرته ، أفهل يقتنع منكر الاعجاز بأن تقول له : ان هذه الكلمة مبتدأ ، وتلك خبر عنها ، وهذا فعل ، وذاك فاعل له ؟

وكان عبد القاهر يتعرّض لمسائل بدهية يبدىء فيها ويعيد وكان بيان الجمال فى توخى معانى النحو أهم بعنايته و ولى .

وربما أرجأ عبد القاهر بيان أسرار الجمال الى الفصول التى عقدها تطبيقا على فكرة النظم كأبواب التقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير، وغيرها ؛ ليعيد القارىء النظر فيها ، مطبّقا عليها .

وقبل أن نمضى فى تطبيق فكرة عبد القاهر فى النظم وتوخى معانى النحو نرى أن نعرض رأيه فى تأليف الكلام ، ونظرته الى الصورة والمعنى، وكلا الموضوعين وثيق الصلة بالنظم كما سترى.

# تأليف الكلام

لا يعتدّ عبد القاهر بالكلام الذى يكون كل فضيلته احراز الصواب والخلوّ من الخطأ ؛ فتلك مرحلة لا يعتدّ بها رجال البلاغة ؛ فهو يرى الكلام على درجتين : أما الدرجة الأولى فأن يقف الكلام عند خلوصه من الخطأ ، وتحرزه من اللحن ، وزيغ الاعراب ، وتلك الدرجة لا شأن لرجال البلاغة بها ؛ لأنهم انما يعنون بالكلام حيث تكون فيه أمور تدرك بالفكر اللطيفة ، ودقائق يوصل اليها بثاقب الفهم ، فليس الجرى على الصواب فضيلة ، حتى يشرف موضعه ، ويصعب الوصول اليه (١) ، وتلك هى الدرجة الثانية التى يعنى بها البلاغيون ، وفيها تكون الخصائص التى يحتاج وجودها الى تدبّر وروية ، كما يكون الخطأ يحتاج فى التحفظ منه الى لطف ونظر ، وقوّة ذهن ، وشدة تيقّظ (٢) .

وذلك لأن الكلام فى المرحلة الأولى لا يحتاج احراز الصواب فيه ، أو التحرز من اللحن وزيغ الاعراب — الى فكر وروية ، وانما هى قواعد موضوعة تطبّق ، وليس ذلك مما

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

يعنى به رجال البلاغة ، وانما يعنَون بما يحتاج الى التأمل والتدبُّر للوصول الى أسرار الجمال .

أما كيف يؤلّف البليغ كلامه ، فيرى عبد القاهر أن مؤلف القول يفكر فى المعنى الذى يريد أن يصوِّره ، ويرتّب هــذا المعنى فى نفسه ، ثم يختار النظم المناسب لأدائه ، يقدم فيه ما تقدم فى نفسه ، ويؤخر ما تأخر فيها ، ويرتب فى عبارته ، حتى تتفق مع المعنى الذى يريد ، ويوازن بين الألفاظ ليختار أخصها بالمعنى ، وأكثرها كشفا عنه ، ويحسن الوصــول الى الكلمة الدقيقة فى موضعها اللائق بها ؛ لأنه لا فضــل للعلم بمعــانى الكلم ، وانما الفضل لحسن التخيُّر ، ومعرفة الموضع [1] .

فمؤلف الكلام عند عبد القاهر رجل يبذل جهدا فى صــنع نظم جميل ، وعلى أساس هذا الجهد ينبغى تقويم البليغ .

يقول عبد القاهر : « النظم ليس شيئا غير توخِّى معانى النحو فيما بين الكلم ، وأنك ترتب المعانى أولا فى نفسك ، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ فى نطقك » ، « ولا جهة لاستعمال هذه الخصال ( أى حسن الدلالة وتمامها ثم تبرُّجها فى صورة تستولى على هوى النفس ) غير أن يؤتى المعنى من الجهة التى هى أصحّ لتأديته ، ويختار له اللفظ ، الذى هو أخصّ به ، وأكشف عنه ، وأتم له ، وأحرى أن يكسبه نبلا ، ويظهر فيه مزيَّة » [2] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٤٩

(٢) المرجع السابق ص ٣٥

« ليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع ، والفاء للتعقيب بغير تراخ ، و ( ثم ) له بشرط التراخي ، و ( ان ) لكذا ، و(اذا) لكذا ، ولكن لأن يتأتى لك اذا نظمت ، وألفت رسالة أن تحسن التخير ، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه »[1] .

في النظم اذن مجهود يبذله الأديب ، في الترتيب ، وفي الاختيار ، حتى تصبح العبارة وافية بأداء المعنى .

ونظرا لهذا الجهد المبذول تختلف ألوان الكلام ، فمنها ما لا يحتاج واضعه الى فكر وروية حتى انتظم ، بل ترى سبيله في ضم بعضه الى بعض سبيل من عمد الى لآل ، فخرطها[2] في سلك ، لا يبغي أكثر من أن يمنعها التفرق ، لا يريد أن تجيء له منه هيئة أو صورة ، بل ليس الا أن تكون مجموعة في رأى العين ، وذلك اذا كان المعنى لا يحتاج أن يصنع فيه شيء غير أن تعطف لفظا على مثله ، كقول الجاحظ : « جنبك الله الشبهة ، وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسبا ، وبين الصدق سببا ، وحبب اليك التثبت ، وزين في عينك الانصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى ، وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك برد اليقين » ؛ « فما كان من هذا وشبهه لم يجب به فضل اذا وجب الا بمعناه أو بمتون ألفاظه ، دون نظمه وتأليفه ، وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى في

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٣

(٢) خرط الخرزة في السلك : نظمها .

الأمر مصنعا ، وحتى تجد الى التخيُّر سبيلا ، وحتى تكون قد استدركت صوابا »[1] .

وجعل عبد القاهر هذا اللون من التعبير مزيته فى لفظه ، دون نظمه ؛ لأنه كَوَّن من جمل عطف بعضها على بعض ، من غير أن يقصد فيها الى أن تكوِّن الجمل صورة مُعجِبة ، أو ابراز هيئة مثيرة ، ولا يتطلّب الأمر صنعة يتخير فيها منشىء الكلام صورة دون صورة ، ويكون هذا التّخير صوابا فى ابراز المعنى ، أمّا عبارة الجاحظ فليست سوى جمل ساذجة عطف بعضها على بعض .

أما الذى حسنه لنظمه ولفظه فيمثّل له عبد القاهر بقول ابن المعتز :

وانّى ، على اشفاق عينى مِن العِدا
لَتجمَح مِنّى نظرةٌ ، ثم أُطرِق[2]

وبين صاحب الدلائل جمال نظم البيت بقوله : « فترى أن هـذه الطّلاوة ، وهـذا الظّرف انما هو لأن جعل النّظر يجمح ، وليس هو لذلك . بل لأن قال فى أول البيت : « وانّى » . حتى دخل اللام فى قوله : « لتجمح » ، ثم قوله : « منّى » ، ثم لأن قال : « نظرة » ولم يقل « النّظر » مثلا ، ثم لمكان « ثم » فى قوله : « ثم أطرق » ؛ وللطيفة أخرى نصرت

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٦
(٢) أشفق منه : خاف وحاذر . وجمح الفرس : تغلب على راكبه ، لا ينثنى .

هذه اللطائف ، وهى اعتراضه بين اسم انّ وخبرها بقـوله : « على اشفاق عينى من العدا » [1].

ويكتفى عبد القاهر بهذا البيان الموجز فى شرح جمال النظم . وان وراء هذا الايجاز لشرحا طويلا ، كان على صاحب الدلائل أن يأتى به ؛ ليذوق القارىء به أسرار حسن النظم الذى جاء به ابن المعتز . فليت شعرى ، أكان وضوحه أمام عينيه مظنة اعتقاده بأنه واضح أمام قارئيه .

ويختلف صنّاع الكلام فى انتاجهم ؛ لأن سبيل المعانى سبيل أشكال الحُلِىّ كالخاتم ، والشّنف ، والسِّوار ، وهـذه قد يكون الواحد منها غفلا ساذجا لم يعمل فيه صانعه شيئا أكثر من أن يأتى بما يقع عليه اسم الخاتم والشّنف والسوار ، وقد يكون صانعه قد أبدع فيه وأغرب . وكذلك سبيل المعانى سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصور والنقوش فانك ترى الرجل قد اهتدى فى الأصباغ ، التى عمل منها الصورة والنقش فى الثوب الذى نسجه الى ضرب من التّخير والتّدبر فى أنفس الأصباغ ، وفى مواقعها ومقاديرها ، وكيفية مزجه لها ، وترتيبه اياها ، الى مالم يهتد اليه غيره ؛ فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب ؛ فكذلك حال الشاعر مع الشاعر فى نظم الكلام [2] .

وانك ترى أحد المعانى غفلا ساذجا ، يتداوله النـاس فى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٧

(٢) دلائل الاعجاز ص ٧٠ و ٣٢٤

كلامهم ، ثم ترى المعنى نفسه ، وقد أخذه البصير بالبلاغة ، واحداث الصوّر فى المعانى ، فيصنع فيه ما يصنعه الحاذق من الصنّاع ، حتى يغرب فى الصنعة ، ويدقّ فى العمل ، ويبدع فى الصّياغة[1] .

ويختلف النظم ويتفاوت بتفاوت مقدرة صانعى الكلام ، حتى يصلوا الى النّمط العالى من الكلام .

والنمط العالى من الكلام عند عبد القاهر هو أن تتّحد أجزاؤه ، ويدخل بعضها فى بعض ، ويشتد ارتباط ثان منها بأول ، وأن يحتاج الى أن تضعها فى النّفس وضعا واحدا[2] .

وليس لما شأنه أن يجىء على هذا الوصف حدٌّ يحصره ، أو قانون يحيط به ، لأنه يجىء على وجوه شتّى ؛ فمن ذلك أن تزاوج بين معنيين فى الشرط والجزاء معا ، كقول البحترى :

اذا ما نهى النّاهى ، فلَجّ بىَ الهَوى
أصاخَت الى الواشى ، فلجّ بها الهجر[3]

ومنه نوع آخر ، كقول الشاعر :

فبَينا المرءُ فى عَلياء أهوَى
ومُنْحَط أتيحَ له اعتِلاءُ

---

(1) المرجع السابق ص ٣٢٤
(2) المرجع السابق ص ٧٣ .
(3) أهوى : هوى وسقط .

ونوع ثالث ، كقول كثير :

واني وتهيامي بعزة بعدما
تخليت مما بيننا وتخلت
لكالمرتجي ظل الغمامة كلما
تبوأ منها للمقيل اضمحلت[1]

ويمضي عبد القاهر في ضرب الأمثلة لهذا النمط العالي من الكلام[2] . ولقد كان من الخير أن يأتي ببعض النماذج القرآنية هنا ، ويوازن بينها وبين غيرها من الشعر ؛ ليبين التفوق القرآني ، ويأتي ببعض النماذج القرآنية عند ألوان النظم التي سبق أن تحدثنا عنها ليبين تفوقها على ما عداها .

وبرغم أن عبد القاهر قد أشار الى أن ذا اليد الصناع قد يأخذ المعنى الغفل الساذج فيحيله الى صورة فنية رائعة ، لم يبين سبب ذلك ؛ والواقع أن هذا الخلاف في التعبير يعود الى أن كل انسان يشعر شعورا خاصا به ، ويجيء كلامه معبرا عن هذا الشعور ، ولما كان الانسان العادي يشعر شعورا عاديا يكون تعبيره عاديا كذلك . أما الشاعر مثلا فيشعر بما لا يشعر به سواه ، اذ يشعر بالخاطر عميقا ، والفكرة متشعبة ، ويلمح الصلات بين الأشياء ، ومن هنا يجيء كلامه معبرا عن هذا الشعور غير العادي ، فتكون عبارته غير عادية كذلك ؛ فالعبارة تختلف باختلاف شعور القائل وانفعاله .

---

(1) تبوأ المكان : اقام به . والمقيل : موضع القيلولة .
(2) دلائل الاعجاز ص ٧٤ و ٧٥

# الصّورة والمعنى

توهّم كثير من الناس عندما سمع عبد القاهر يعلن فى صراحة أن الألفاظ خدم للمعانى وتابعة لها ، وأن البلاغة تتبع المعنى ، وأن كل صفة فصاحة وصف بها اللفظ كان وصفه بها باعتبار معناه ــ توهّم أن عبد القاهر من أنصار المعنى لا للفظ ، وأنه على رأس المعنويّين .

كما توهّم عندما استمع الى قول الجاحظ : « والمعانى مطروحة فى الطريق ؛ يعرفها العجمىّ والعربىّ ، والقروىّ والبدوى ، وانما الشأن فى أقامة الوزن ، وتخيُّر اللفظ ، وسهولة المخرج ، وصحّة الطبع ، وكثرة الماء ، وجودة السبك ؛ وانما الشعر صياغة ، وضرب من التصوير »[1] ــ توهّم أن الجاحظ من أنصار اللفظ ، وجعله على رأس اللفظيّين .

وذلك كله خطأ فى التصوُّر ، وغلط فى التصوير ، فلا عبد القاهر من أنصار المعنى ، دون اللفظ ، ولا الجاحظ من أنصار الصياغة حتى المتكلف منها وما اغتصب .

والواقع أن الرجلين متّفقان فى النظرة الى الكلام ، وأن عبد القاهر لايهمل الصياغة ، بل يعنى بها عناية كعناية الجاحظ ، ويدلنا على ذلك أن عبد القاهر يستدل على مذهبه فى الصياغة

(١) دلائل الاعجاز ص ١٩٨

بكلام الجاحظ نفسه ، ويقرّه عليه ، ويؤمن به ، ويؤول موهمه ، ويؤكد ايمانه به فى غير موضع من كتابه ، مما يدل على أن الرجل كان يرى رأى الجاحظ فى شأن صياغة الكلام .

ذلك أن عبد القاهر قصد الى بيان السر فى بلاغة التعبير ، وأن ذلك يعود الى ما بين المعانى المدلول عليها بالألفاظ من تآخ وارتباط ، وهو تآخى معانى النحو ، وارتباط بعضها ببعض ؛ فكلما كان هذا التآخى شديدا ، وكلما كان هذا الارتباط معجبا ، وكلما كانت الصلة مؤثرة ، كان ارتقاء الكلام فى درجات البلاغة .

لم يزد عبد القاهر على ذلك ، ولم يقل فى أى سطر من سطور كتابه : ان الذى أعْنَى به هو المعنى من حيث عمقه أو سطحيته ، أو من حيث شرفه أو ضعته ، أو من حيث عاميته أو خاصيته ، أو من حيث هو فى حد ذاته ، ولا يعنينى بعد ذلك جاء اللفظ على أى وجه من الوجوه ، جيدا أو رديئا ، مختارا أو غير مختار ، دالاً أو غير دال ، دقيقا أو غير دقيق .

لم يقل عبد القاهر ذلك فى أى موضع من كتابه ، ولو أنه قال ذلك لعددناه من أنصار المعنى ، الذين لا يعنون بالصياغة .

ولو أنه كان كذلك لقبل المعقّد من الكلام لأن له بلا شك معنى ؛ بل لو أنه كان كذلك ما رفض كلاما يقال ؛ لأن لكل كلام يقال معنى ، ولو أنه كان كذلك لعنى بمعنى الكلام ، ودرجات هذا المعنى .

ولكنه على العكس من ذلك يعنى بالصياغة عناية لاحد لها ،

ويجعل البلغاء يتفاوتون فى هذه الصياغة ، كما سبق أن رأينا [1] ، وكما سنشرح فى هذا الفصل .

أراد عبد القاهر أن يبيِّن أن البلاغة فى تآخى المعانى وتناسقها ، فاذا انتفى هذا التآخى انتفت البلاغة ، وجاء التعقيد ، كما فى الأمثلة التى جاء بها [2] ، وجاء التكلف كما فى الجناس والسجع المتكلِّفين [3] .

ويتحدث عبد القاهر عن المعنى ، أيًّا كان هذا المعنى ، وكيف تأتى له البلاغة ؟ ويوصف بها ؟

بل يرى عبد القاهر أن المعنى لا يتقدم به الشعر ، ويريد بالمعنى هنا نوع الفكرة التى يريد الشاعر ايضاحها ، كأن يكون حكمة أو أدبا أو معنى نادرا ، يقول عبد القاهر فى صراحة : « واعلم أن الدَّاء الدَّوى ، والذى أعيا أمره فى هذا الباب غلط من قدَّم الشعر بمعناه ، وأقلَّ الاحتفال باللفظ ، وجعل لا يعطيه من المزيَّة ، ان هو أعطى ، الا ما فضل عن المعنى . يقول : ما فى اللفظ لولا المعنى ؟ وهل الكلام الا بمعناه ؟ فأنت تراه لايقدم شعرا حتى يكون قدأودع حكمة ، وأدبا ، واشتمل على تشبيه غريب ، ومعنى نادر ، فان مال الى اللفظ شيئا لم يعرف غير الاستعارة ... وان الأمر بالضِّد اذا جئنا الى الحقائق ، والى ما عليه المحصِّلون ، لأنا لا نرى متقدما فى علم البلاغة

(١) راجع ص ١٢٢ من هذا الكتاب .
(٢) راجع ص ١١٤ من هذا الكتاب .
(٣) راجع ص ٢ و ١١ و ١٢ من كتاب أسرار البلاغة .

مبرّزا فى شأوها الا وهو ينكر هذا الرأى ، ويعيبه ، ويزرى على القائل به ، ويغضّ منه » [1] .

وليس ذلك ناشئا عن الجهل بأن المعنى اذا كان أدبا أو حكمة أو كان غريبا نادرا ، كان أشرف من غيره ، ولكن لأن التقديم اذا كان على أساس المعنى لم يكن للكلام من حيث هو شعر وكلام [2] .

ويقرّب عبد القاهر تلك الفكرة للناس ببيان أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وأن سبيل المعنى الذى يُعبَّر عنه سبيل الشىء الذى يقع التصوير والصَّوغ فيه ، كالفضّة والذهب، يصاغ منهما خاتم أو سوار ؛ فكما أن محالا اذا أنت أردت النظر فى صوغ الخاتم ، وفى جودة العمل ورداءته ، أن تنظر الى الفضة الحاملة لتلك الصورة ، أو الذهب الذى وقع فيه العمل ؛ كذلك محال اذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزيّة فى الكلام أن تنظر فى مجرّد معناه ، وكما أنّا لو فضّلنا خاتما على خاتم بأن تكون فضّة هذا أجود ، أو فصته أنفس ، لم يكن له تفضيلا له من حيث هو خاتم . كذلك ينبغى اذا فضّلنا بيتا على بيت من أجل معناه ألاّ يكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام [3] .

هذا النص واضح الدلالة على مذهب عبد القاهر ، وفى

(١) دلائل الاعجاز ص ١٩٤ و ١٩٥
(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ ــ ١٩٧
(٣) المرجع السابق نفسه .

التشبيه الذى أورده تصوير لفكرته تصويرا كاملا ، من ناحية المعنى والصوغ ، فالصياغة كما ترى هى التى بها يتفاضل الكلام ؛ لأن هذه الصياغة صورة للمعنى ، واختلافها يدل على معان مختلفة ، كما سيشرح ذلك عبد القاهر ، وبالموازنة بين هذه المعانى يمكن المفاضلة بينها ، وترتيبها من حيث الجودة وقوة التأثير .

وبذلك يلتقى عبد القاهر بالجاحظ فى أن أساس التفاضل بين صنَّاع الكلام ، ليس هو المعنى الذى يورده الأديب ، وانما يتفاضلون بحسن الصياغة ، واقامة الوزن ، وتخيُّر اللفظ ، وجودة السَّبك .

وقد أورد عبد القاهر نص عبارة الجاحظ فى هذا الشأن [1] مستدلاً بها على مذهبه فى الصِّياغة ، مؤمنا بها ، كما نقل رأيه أيضا مؤمنا به مرة أخرى عندما تخطَّى المعنى معجبا باللفظ والصياغة ؛ فقد نقل صاحب الدلائل بيت الحطيئة :

متى تأتِه ، تعشُو الى ضَوء نارِه
تجِدْ خيرَ نار عندهَا خير مُوقِدِ

ونقل تعليق الجاحظ على هذا البيت اذ قال الجاحظ : « وما كان ينبغى أن يمدح بهذا البيت الا من هو خير أهل الأرض ؛ على أنِّى لم أعجب بمعناه أكثر من عجبى بلفظه ،

---

(1) المرجع السابق ص ١٩٧ و ١٩٨

وطبعه ، ونحته ، وسبكه »[1] . ويقرُّ عبد القاهر الجاحظ على رأيه .

وإذا كان الجاحظ قد أشاد بالصياغة ، فقد وقف عند ذلك لا يتعدّاه ولم يبيّن سر الجمال فى الصياغة ، بينما لم يقف عبد القاهر عند هذا الحد ، بل مضى يبحث عن سر هذا الجمال ، فرآه فى هذا التناسق بين المعانى ، والتحام بعضها ببعض ، حتى صار الكلام صورة لمعناه ، فأصبحت البلاغة من صفات المعانى ، لا الألفاظ ، وعلى هذا فهم عبد القاهر كلام الجاحظ ؛ فاذا كان الجاحظ قد تحدث عن اللفظ فانه يريد الصورة التى تحدث فى المعنى ، والخاصة التى كانت فيه [2] ، وسبيل المعانى سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصورة [3] .

ليس اذاً ثمة خلاف بين عبد القاهر والجاحظ ، فكلاهما يرى الصياغة الأدبية هى التى بها يتفاضل رجال الكلام ، وقد رأينا عبد القاهر يرى من صنّاع الكلام مَن يعرض المعنى كأنه ساذج غفل ، ومنهم من هو ذو يد صناع ، تخرج المعنى فى أحسن صورة ، وتصوغه فتجعله جوهرة بعد أن كان خرزة . وان تشبيه عبد القاهر المعنى بالذهب الذى يصاغ منه الخاتم

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٩٤

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٨

(٣) المرجع السابق ص ٧٠

والبلاغة بالصياغة ليريك مبلغ التفاوت الذى يقع بين أرباب البيان ، كهذا التفاوت الذى يحدث بين صياغة الذهب .

فقد يحدث أن يشترك اثنان أو أكثر فى أصل المعنى ، ولكن أحدهما يهتدى الى ابرازه فى صورة أبهر من صاحبه وأجمل ، فقد يكون المعنى فى أحد البيتين غفلا ، وفى الآخر مصوَّرا مصنوعا ، ويكون ذلك امّا لأن متأخرا قصَّر عن متقدِّم ، واما لأن هدى متأخِّر لشىء لم يهتد اليه المتقدِّم ، ومثال ذلك قول المتنبِّى :

بِئس اللّيالى : سَهِرتُ من طرَبى
شَوقاً الى مَن يبِيتُ يرْقدُها

مع قول البحترى :

ليلٌ يُصادِفُنى ، ومُرْهَفةُ الحَشا
ضِدَّينِ : أسهَره لَها ، وتنامُه (١)

وقول البحترى :

ولو ملكتُ زَماعا ظلَّ يَجذِبُنى
قَوداً ، لكان ندى كفَّيك من عُقَلى (٢)

---

(١) مرهفة الحشا : خامصة البطن .

(٢) الزَّماع : المضاء فى الأمر ، والمراد العزم على العودة الى أهله . وقودا : أى قائدا لى الى أهلى . والعقل : جمع عقلة ، وهى : القيد .

مع قول المتنبِّى :

وقَيَّدْتَ نَفْسى فى ذَرَاكَ محبَّةً
ومن وجَدَ الاحسانَ قَيْداً تقيَّدا [1]

ويكثر عبد القاهر من ايراد هذه الشواهد .

وقد يحسن الشاعران تصوير المعنى ، كما يجيد الصائغان ، فيبرز الخاتمان جميلين يبهران الناظر اليهما ، كقول النَّابغة :

اذا ما غَدا بالجَيْشِ حَلَقَ فوقَه
عَصَائِبُ طَيْرٍ تهتَدى بعصَائِبِ
جوَانِحَ قد أيقَنَّ أنَّ قبيلَهُ
اذا ما التَقى الصفَّان أوَّلُ غالِبِ [2]

مع قول أبى نواس :

يتأيَّى الطَّير غَدْوتَه ثِقةً بالشبع من جزَرِه [3]

فالشاعران هنا قد أبرزا فى شعريهما صنعة وتصويرا وأستاذية [4] ، وقد نقل أبو نواس المعنى من صورة الى صورة:

« وذلك أن ههنا معنيين : أحدهما أصل ، وهو علم الطَّير بأن الممدوح اذا غزا عدوًّا كان الظَّفر له ، وكان هو الغالب ؛ والآخر فرع ، وهو طمع الطير فى أن تتَّسع عليها المطاعم من

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٧٤ . والذرى : الملجأ ، وفناء الدار ونواحيها .

(٢) جوانح : جمع جانحة ، وهى : المقبلة .

(٣) يتأيى : يترقب . والغدوة : الصباح . والجزر هنا : لحوم القتلى . أى أن الطيور آكلة اللحوم كالنسور تترقب خروجه للقتال صباحا ، فتسير معه ، واثقة من أنها ستظفر بالطعام من لحوم قتلاه من الأعداء .

(٤) دلائل الاعجاز ص ٣٨٣ و ٣٨٤

لحوم القتلى ؛ وقد عمد النّابغة الى الأصل الذى هو علم الطير بأن الممدوح يكون الغالب ، فذكره صريحا ، وكشف عن وجهه ؛ واعتمد فى الفرع الذى هو طمعها فى لحوم القتلى ، وأنها لذلك تحلّق فوقه على دلالة الفحوى » .

« وعكس أبو نواس القصة ؛ فذكر الفرع الذى هو طمعها فى لحوم القتلى صريحا ، فقال ، كما ترى : « ثقة بالشّبع من جزره » ؛ وعوّل فى الأصل الذى هو علمها بأن الظفر يكون للممدوح على الفحوى ؛ ودلالة الفحوى على علمها أن الظفر يكون للممدوح هى فى أن قال : «من جزره» ، وهى لا تثق بأن شبعها يكون من جزر الممدوح حتى تعلم أن الظفر يكون له » (1) .

وهكذا ينتقل المعنى من صورة الى صورة ، وتجود الصورتان معا ؛ ولا يجعل عبد القاهر للنّابغة فضلا لسبقه ، ما دام أبو نواس قد أحسن الاتباع .

ولا يرى عبد القاهر ممكنا أن يتّحد المعنى فى نصّين ، كما يتّحد المعنى بين كلمتين مترادفتين ، احداهما غريبة والأخرى مشهورة ؛ فتفسر الغريبة بالمشهورة ، فتقول مثلا فى الشّوقب : انه الطّويل (2) . ومعنى ذلك أن المعنى الواحد لا يمكن أن يؤدى الا بعبارة واحدة .

---

(1) دلائل الاعجاز ص ٢٨٥

(2) المرجع السابق ص ٣٢٨ — ٣٢٩

ولذلك لا يكون التفسير فى درجة المفسر أبدا ، فليس المعنى فى قول أبى نواس :

ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

كحاله فى قولنا : « انه ليس ببديع فى قدرة الله أن يجمع فضائل الخلق كلهم فى واحد . وكذلك ليس حال المعنى فى قوله سبحانه : « ولكم فى القصاص حياة » كحاله عندما نفسره بقولنا : لما كان الانسان اذا هم بقتل آخر لشىء غاظه منه ، فذكر أنه ان قتله قتل ـ ارتدع ـ صار المهموم بقتله كأنه قد استفاد حياة فيما يستقبل بسبب الحكم بالقصاص » . لأنه من الواضح أنه ليس المعنى فى هذا التفسير على صورته التى هو عليها فى الآية الكريمة [1] . وتمتاز احدى العبارتين على الأخرى بأن يكون لها فى المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها ، واذا قيل : ان المعنى هنا هو المعنى هناك ، أريد بالمعنى الغرض الذى أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه [2] .

والحاح عبد القاهر على فكرة التفسير والمفسر يدل على ما يضمره للصياغة من تقدير بها يتفاضل الكلام ، وأن للتفاضل غايات ينأى بعضها عن بعض ، ومنازل يعلو بعضها بعضا [3] .

وهكذا كانت عناية عبد القاهر بالصياغة لا تقل عن عناية

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٨

(٢) المرجع السابق ص ١٩٩

(٣) الرسالة الشافية ص ١٠٧ من ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن .

الجاحظ بها ، وقد رأينا فى الفصل الذى عقدناه لبنـــاء الكلام كيف يجهد صانع الكلام نفســـه لكى يختار الكلمة الدالة ، والعبارة الدقيقة ، والأسلوب الرائع ، وسوف نرى فيما يلى كيف يصوغ الأديب صورة أدبية ممتازة تؤدى المعنى فى دقة واحكام .

# تطبيق فكرة النظم

فكرة النظم التى أطال فى شرحها عبد القاهر ، وجعلها مدار الاعجاز ومناط البلاغة ، والتى انتهى فيها الى أنه « لا نظم فى الكلم ، ولا ترتيب ، حتى يعلّق بعضها ببعض ، ويبنى بعضها على بعض ، وتجعل هذه بسبب من تلك » . ولا معنى لذلك الا « أن تعمد الى اسم ، فتجعله فاعلا لفعل ، أو مفعولا ، أو تعمد الى اسمين فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر ، أو تتبع الاسم اسما على أن يكون الثانى صفة للأول ، أو تأكيدا له ، أو بدلا منه ، أو تجىء باسم بعد تمام كلامك ، على أن يكون الثانى صفة ، أو حالا ، أو تمييزا ، أو تتوخى فى كلام هو لاثبات معنى أن يصير نفيا ، أو استفهاما ، أو تمنّيا ، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك ، أو تريد فى فعلين أن تجعل أحدهما شرطا فى الآخر ؛ فتجىء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى ، أو بعد اسم من الأسماء التى ضمّنت معنى ذلك الحرف — وعلى هذا القياس [1] » . « فليس النظم اذاً الا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت ، فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٤

رسمت لك ، فلا تخلّ بشيء منها » [1] . « وليس للكلم المفردة سلك ينظمها ، وجامع يجمع شملها ويؤلّفها ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخّي معانى النحو وأحكامه فيها » [2] ، وذلك هو النظم [3] .

وليست العبرة فى الكلام البليغ بصوابه ، ولكن أن يؤلّف على نسق تدرك أسراره بالفكر اللطيفة ، ويوصل الى دقائقه بالفهم الثاقب [4] .

وعلى هذه الأسس التى أطال فى شرحها عبد القاهر مضى يبيّن أسرار تكوين الجملة البليغة ، وماذا يستفاد من معان تفهم من تكوينها على نحو خاص ، وورودها على هيئة مخصوصة ، فعقد أبوابا للمعانى التى تستفاد من تقديم بعض أجزاء الجملة على بعض ، أو من حذف بعض أجزاء الجملة ، أو تعريفه ، أو تنكيره ، حتى يستطيع الأديب أن يكوّن جملته على النّسق الذى يصل به الى هدفه من تأليف الكلام . وهذه هى الأبواب التى عقدها ، لتطبيق فكرته فى نظم الكلام .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٠

(٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) دلائل الاعجاز ص ٧٧

# التقديم والتأخير

يرى عبد القاهر أن التقديم والتأخير باب كثير الفوائد ، جمّ المحاسن ، واسع التصرّف ، بعيد الغاية ، لا يزال يفترّ لك عن بديعة ، ويفضى بك الى لطيفة ، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه ، ويلطف لديك موقعه ، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ، ولطف عندك أن قدّم فيه شيء ، وحوّل اللفظ عن مكان الى مكان[1] .

ويعيب على من يهوّن من أمر التقديم والتأخير ، مكتفيا بأن يقال انه قدم للعناية ، ولأن ذكره أهم ، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية ؟ أو لِم كان أهم ؛ و « لتخيّلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير فى نفوسهم ، وهوّنوا الخطب فيه ، حتى انك لترى أكثرهم يرى تتبّعه ، والنّظر فيه ضربا من التّكلف ، ولم تر ظنّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه »[2] .

ولم يقتصر حيفهم عند حد التهوين من أمر التقديم والتأخير ، بل كذلك صنعوا فى سائر الأبواب ، فجعلوا لا ينظرون فى الحذف والتكرار ، والاظهار والاضمار ، والفصل والوصل ،

---

(٢) المرجع السابق ص ٨٣
(٣) المرجع السابق ص ٨٥

ولا فى نوع من أنواع الفروق والوجوه ، الا نظرك فيما غيره أهمُّ لك ، بل فيما ان لم تعلمه لم يضرّك . لا جرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة ، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها ... وليت شعرى ان كانت هذه أمورا هيّنة ، وكان المدى فيها قريبا ، والجدى يسيرا ، من أين كان نظم أشرف من نظم ، وبم عظم التّفاوت ، واشتد التباين ؛ وترقّى الأمر الى الاعجاز ، الى أن يقهر أعناق الجبابرة ؟ أوَ ههنا أمور أخر نحيل فى المزيّة عليها ، ونجعل الاعجاز كان بها ؛ فتكون تلك الحوالة لنا عذرا فى ترك النظر فى هذه التى معنا ، ، والاعراض عنها ، وقلّة المبالاة بها ؟ أوَليس هذا التهاون — ان نظر العاقل — خيانة منه لعقله ودينه ؟ وهل يكون أضعف رأيا اذا همّك أن تعرف الوجوه فى « أأنذرتهم » ، والامالة فى « رأى القمر » ، وتعرف « الصِّراط » و « الزّراط » ، وأشباه ذلك مما لا يعدو علمك فيه اللفظ وجرس الصوت ، ولم يمنعك أن لم تعلمه بلاغة ، ولا يدفعك عن بيان ، ولا يدخل عليك شكّا ، ولا يغلق دونك باب معرفة ، ولا يفضى بك الى تحريف وتبديل ، والى الخطأ فى تأويل [1] .

باب التقديم والتأخير من الأبواب التى تظهر بها مزيّة الكلام ، ويعلو بها أسلوب على أسلوب ، ويبدو بها اعجاز القرآن .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٥ — ٨٦

ويرى عبد القاهر أنه من الخطأ ، ( كما سبق أن ذكرنا ) أن يقسَّم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين ، فيجعل مفيدا في بعض الكلام ، وغير مفيد في بعض ؛ وأن يعلَّل تارة بالعناية ، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب ، حتى تطَّرد لهذا قوافيه ، ولذاك سجعه ؛ ذلك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ، ولا يدل أخرى ؛ فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلا على الفعل في كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة، لا تكون تلك الفائدة مع التأخير ، فقد وجب أن تكون تلك قضيَّته في كل شيء ، وكل حال . ومن سبيل مَن يجعل التقديم وترك التقديم سواء أن يدَّعي أنه كذلك في عموم الأحوال ، فأما أن يجعله بينَ بينَ ؛ فيزعم أنه للفائدة في بعضها ، وللتصرُّف في اللفظ من غير معنى في بعض ، فمما ينبغي أن يرغب عن القول به [1] .

ولذا رأى عبد القاهر أنه ينبغي أن يعرف في كل شيء قدِّم في موضع من الكلام أن يعرف السر في تقديمه ، ويفسر وجه العناية به [2] .

وعلى هذه الأسس مضى يعالج مسائل التقديم والتأخير .

---

(٢) المرجع السابق ص ٨٦ – ٨٧

(١) المرجع السابق ص ٨٥

— ١ —

وأول ما عالجه عبد القاهر من هذه المسائل : الاستفهام بالهمزة ؛ ذلك أنك اذا بدأت بالفعل ، فقلت : أفعلت ؟ كان الشكّ فى الفعل نفسه ، وكان غرضك من الاستفهام أن تعلم وجوده ؛ فاذا بدأت بالاسم ؛ فقلت : أأنت فعلت ؟ كان الشكّ فى الفاعل مَن هو ، وكان التَّردُّد فيه [١] .

وعلى ذلك ليس من صحيح الكلام أن تقول : أأنت فرغت من الكتاب الذى كنت تكتبه ؟ لأن الشك فى الفعل لا الفاعل ، فكان من الواجب تقديمه ، وكذلك لو قلت : أكتبت هذا الكتاب ؟ قلت ما ليس بقول ، وذلك لفساد أن تقول فى الشيء المشاهد أمام عينيك : أموجود أم لا [٢] ؟

وكذلك اذا كانت الهمزة للتقرير ، كما فى قوله سبحانه : « أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم » ؛ فانهم لا يريدون أن يقر لهم بأنه قدحدث تكسير الأصنام ، ولكن أن يقر بأنه منه كان . ولذا كان الرد بقوله : « بل فعله كبيرهم هذا [٣] » .

والهمزة فى هذا تقرير بأن الفعل قد وقع ، وانكار له لِمَ

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٧

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ و ٨٨

(٣) المرجع السابق ص ٨٨

كان ، وتوبيخ لفاعله عليه ؛ فهم قد قرروا أن آلهتهم قد حطمت ، وأنكروا هذا التحطيم ، ووبخوا ابراهيم عليه .

وتأتى لمعنى آخر هو انكار أن يكون الفعل قد كان من أصله ، كما فى قوله تعالى : « أفأصفاكم ربكم بالبنين ، واتخذ من الملائكة اناثاً ؟ انكم لتقولون قولا عظيما » . فالآية تنكر اختصاصهم بالبنين . واذا قدم الاسم صار الانكار فى الفاعل ، كقولك للرجل قد انتحل شعرا : « أأنت قلت هذا الشعر ؟ كذبت ، لست ممن يحسن مثله » . وأنت بهذا التعبير تنكر أن يكون هو القائل ، ولكنك لا تنكر الشعر [1] .

هذا هو الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم اذا كان الفعل ماضيا .

أما اذا كان الفعل مضارعا ، وأردت به الحال كان المعنى شبيها بالفعل الماضى ، فاذا قلت : أتكتب ؟ كان المعنى على أنك أردت أن تقرره بفعل هو يفعله ، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم حقا أنه يكتب . واذا قلت : أأنت تفعل ؟ كان المعنى على أنك تريد أن تقرره بأنه الفاعل ، وكان أمر الفعل فى وجوده ظاهرا ، لا يحتاج الى الاقرار بأنه كائن [2] . أو تريد أن تنكر أن يكون هو الفاعل .

ومن تقديم الاسم لأن المراد الاقرار بأنه الفاعل قوله سبحانه : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » .

---

(١) المرجع السابق ص ٨٩ — ٩٠

(٢) المرجع السابق ص ٩١

يريد أن يقرره بأنه يتعب نفسه في اقناع الناس بدينه ، حتى كأنه يحاول اكراههم على الايمان .

ومن تقديمه لانكار أن يكون هو الفاعل قوله تعالى : أهم يقسمون رحمة ربك [1] » ؛ فالقرآن ينكر أن يكونوا هم الذين يقسمون رحمة الله .

وان أردت بالمضارع الاستقبال ، وبدأت بالفعل كان المعنى على أنك تنكر الفعل نفسه ، وتزعم أنه لا يكون ، أو أنه لا ينبغي أن يكون ، فمثال الأول :

أيَقتلنى والمشرفىُّ مُضاجعى
ومسنونةٌ زرقٌ كأنيابِ أغوالِ [2]

فالشاعر يكذب انسانا هدده بالقتل ، وينكر أنه يقدر على ذلك ، ويستطيعه .

وعليه قوله سبحانه : « أنُلزِمُكُموهَا ، وأنتم لها كارهون ؟ » .

ومثال الثاني :

أأتركُ أن قَلَّتْ دراهمُ خالِـد
زيارتَـه ؟ انـى اذاً للئـيمْ

فاذا بدأت بالاسم ، فقلت : أأنت تمنعنى ؟ كنت وجهت الانكار الى الضمير نفسه ، وأبيت أن يكون بموضع أن يجىء

(١) المرجع السابق ص ٩٦
(٢) المشرف : السيف .

منه الفعل ، فكأنك قلت : ان غيرك هو الذى يستطيع منعى ، والأخذ على يدى ، ولست بذاك ، ولقد وضعت نفسك فى غير موضعك .

وقد تجعله لا يجيء منه الفعل لأن نفسه تأباه ولا ترتضيه ، كأن تقول : أهو يمنع الناس حقوقهم ؟ هو أكرم من ذاك .

أو تجعله لا يفعله ، لصغر قدره وصغر همته ، كآن تقول : أهو يرتاح الى الجميل ؟ هو أقصر همة من ذلك [1] .

ويبين عبد القاهر السر فى مجيء الاستفهام للانكار عند ما يتقدم الاسم ، وأنه لكى يتنبه السامع ، ويرجع الى نفسه ويروزها ويعرف مدى قدرته .

ولذلك لا يقرر بالمحال ، ولا بما لا يقول أحد : انه يقع ، الا على سبيل التمثيل ، وعلى أن يقال له : انك فى دعواك ما ادعيت بمنزلة من يدّعى هذا المحال ، وانك فى طمعك فى الذى طمعت فيه بمنزلة من يطمع فى الممتنع .

ومن هذا الضرب قوله تعالى : « أفأنت تسمع الصم ، أو تهدى العُمْىَ ؟ » فان اسماع الصم لا يدعيه أحد ، حتى يكون الاستفهام للانكار ، وانما المعنى على التمثيل والتشبيه ، وأن يجعل الذى يظن أنهم يسمعون ، أو أنه يستطيع اسماعهم ، فى منزلة من يرى أنه يسمع الصم أو يهدى العُمى .

ويبين عبد القاهر السر فى تقديم الاسم ، وأن لم يقل :

(1) دلائل الاعجاز ص ٩١ — ٩٢

« أتسمع الصم ؟ » وهو أن القرآن يريد أن يقول للرسول : أأنت خصوصا قد أوتيت مقدرة على أن تسمع الصُّمَّ أو تهدى العمى [1] .

واذا قدم المفعول اتجه الانكار الى أن يوقع به مثل ذلك الفعل . ومن أجل ذلك قدم ( غير ) فى قوله تعالى : « قل : أغيرَ الله أتَّخِذ وليّاً ؟ ! » وقوله سبحانه : « قل : أرأيتكم ان أتاكم عذاب الله ، أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون ؟! » وكان له من الحسن والمزية والفخامة ما تعلم أنه لا يكون لو أخر ، فقيل : « قل : أأتخذ غير الله وليا ؟ » ، و « أتدعون غير الله ؟ » ، وذلك لأنه قد حصل بالتقديم معنى قولك : « أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليا ؟ أو يرضى عاقل من نفسه أن يفعل ذلك ؟ أو يكون جهل أجهلَ ، وعمى أعمى من ذلك ؟ ولا يكون شىء من ذلك اذا قيل : أأتخذ غير الله وليًا ؟ ، وذلك لأن الانكار يتناول الفعل أن يكون فقط ، ولا يزيد على ذلك[2] » .

ومعنى هذا أنه اذا تقدم الفعل اتجه الانكار اليه ؛ أما غير الله فمسكوت عن استحقاقه للعبادة أو عدم استحقاقه لها . على العكس مما لو قدم فى العبارة فان الانكار يتجه اليه أن يكون أهلا للعبادة .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٩٣ و ٩٤
(٢) المرجع السابق ص ٩٥

- ٢ -

والأمـر فى النفى على أنك اذا قدمت الفعـل ، فقلت : « ما فعلتُ » كنت قد نفيت عنك فعلا لم يثبت أنه مفعول . واذا قلت : « ما أنا فعلت هذا » كنت قد نفيت عنك فعلا ثبت أنه مفعول ، وعلى ذلك ورد قول الشاعر :

وما أنا أسْـقَـمْتُ جسـمى به
ولا أنا أضرمت فى القـلب نارا

فالمعنى ، كما هو واضح ، على أن السقم ثابت موجود ، ولا يراد نفيه ، ولكن يتجه النفى الى أن يكون هو الجالب له ، وأن يكون هو الذى جرهالى نفسه[1] .

ويدل على أن هناك فرقا بين تقديم الفعل وتقديم الاسم أمران :

أحدهما : أنه يصح لك أن تقول : « ما قلت هذا ، ولا قاله أحد من الناس » ؛ لأنك عندما قدمت الفعل نفيته من غير أن يثبت أنه مفعول ، فيصح أن تنفيه بعد ذلك عن الناس جميعا .

ولكن لا يصح لك أن تقول : « ما أنا قلت هذا ، ولا قاله أحد من الناس » ؛ للتناقض الذى فيه ، فان تقديم الاسم فى النفى يدل على أن الفعل قد وقع من غيرك ؛ فاذا نفيته بعد ذلك عن الناس جميعا ، كان فى ذلك تناقض ، كما لا يخفى .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٩٦ ـ ٩٧

وثانيهما : أنك تقول : « ما ضربت الا زيدا » ، فيكون كلاما مستقيما ؛ ولو قلت : « ما أنا ضربت الا زيدا » كان لغوا من القول ، وذلك ؛ « لأن نقض النفى بالا يقتضى أن تكون ضربت زيدا ، وتقديمك ضميرك ، وايلاؤه حرف النفى يقتضى نفى أن تكون ضربته ، فهما يتدافعان [1] » .

وكذلك ترى هذا الفرق فى تقديم المفعول وتأخيره ؛ فيصح أن تقول : « ما ضربت زيدا ، ولا أحـــدا من الناس » ، ومن الفاسد أن تقول : « ما زيدا ضربت ، ولا أحدا من الناس » ؛ لأن تقديم المفعول يدل على أنك ضربت غير زيد .

ويصح لك أيضا أن تقــول : « ما ضربت زيداً ، ولكن أكرمته » فتعقب الفعل المنفى باثبات فعل هو ضده ، ولا يصح أن تقول : « ما زيدا ضربت ، ولكن أكرمته » ؛ « وذاك لأنك لم ترد أن تقول : لم يكن الفعل هذا ، ولكن ذاك ؛ ولكنك أردت أنه لم يكن المفعول هذا ، ولكن ذاك ؛ فالواجب اذاً أن تقول : ما زيدا ضربت ، ولكن عمرا [2] » .

وحكم الجار والمجرور فى ذلك حكم المفعول به ، فاذا قلت : « ما أمرتك بهـــذا » كان المعنى على نفى أن تكون قد أمرته بذلك ، ولم يجب أن تكون قد أمرته بشىء آخر ؛ واذا قلت : « ما بهذا أمرتك » ، كنت قد أمرته بشىء غيره [3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٧ ـ ٩٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٩٨ .
(٣) المرجع السابق ص ٩٨

وكذلك الحكم فى الخبر المثبت ، فاذا عمدت الى الذى أردت أن تحدث عنه بفعل ، فقدمت ذكره ، ثم بنيت الفعل عليه، فقلت زيد قد فعل ، اقتضى ذلك أن يكون القصد الى الفاعل ، الا أن المعنى ينقسم قسمين :

أحدهما : أن تكون قد أردت أن تنص على أن الفعل لواحد دون واحد ، أو دون كل أحد ، كقولهم فى المثل : « أتعلمنى بضب أنا حرشته » (١) .

وثانيهما : أنك تريد أن تحقق للسامع أنه قد فعل ، وتمنعه من الشك ، فأنت لذلك تبدأ بذكره ، وتجعله أولا ؛ لكى تباعد السامع بذلك من الشبهة ، وتمنعه من الانكار ، كقوله سبحانه : « واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً ، وهم يخلقون » ، فليس المراد أنهم وحدهم هم الذين يخلقون كما فى المعنى الأول ، ولكن تأكيد أن الفعل ثابت لهم (٢) .

ويعلل عبد القاهر لأن يكون تقديم ذكر المحدث عنه بالفعل آكد لاثبات ذلك الفعل له ؛ « بأن ذلك من أجل أنه لا يؤتى بالاسم معرى من العوامل الا لحديث قد نوى اسناده

---

(١) هذا المثل يقوله العالم بالشىء لمن يريد أن يعلمه اياه . وحرش الضب : صاده .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٩٦ — ١٠١

اليه ، فاذا قلت : « عبد الله » ، فقد أشعرت قلبه بذلك أنك قد أردت الحديث عنه ، فاذا جئت بالحديث فقلت مثلا : « قام » فقد علم ما جئت به ،وقدوطأت له ، وقدمت الاعلام به ، فدخل على القلب دخول المأنوس به ، وقبله قبول المتهيىء له ، المطمئن له ، وذلك لا محالة أشد لثبوته ، وأنفى للشبهة ، وأدخل فى التحقيق » . و « ليس اعلامك الشيء بغتة ، مثل اعلامك له بعد التنبيه عليه ، والتقدمة له ؛ لأن ذلك يجرى مجرى تكرير الاعلام فى التأكيد والاحكام [1] » . وتلك ملحوظة نفسية يبين بها عبد القاهر سر قوة هذا التعبير .

ويشهد لأن تقديم المحدث عنه يقتضى تأكيد الخبر وتحقيقه له أننا اذا تأملنا وجدنا هذا الضرب من الكلام يجىء فيما سبق فيه انكار من منكر ، أو اعترض فيه شك ، أو فى تكذيب مدع ، وكذلك فى كل شىء كان خبرا على خلاف العادة ، وعما يستغرب من الأمر .

ويكثر المجىء بهذا التعبير فى الوعد والضمان ، وفى المدح [2] .

فاذا كان الفعل مما لا يشك فيه ، ولا ينكر بحال لم يكد يجىء على هذا الوجه ، ولكن يؤتى به غير مبنى على اسم [3] .

---

(1) المرجع السابق ص ١٠١ – ١٠٢
(2) المرجع السابق ص ١٠٢ – ١٠٤
(3) المرجع السابق ص ١٠٤

وقد لا يستقيم المعنى الا على بناء الفعل على الاسم ، كقوله تعالى : « ان وليِّىَ اللهُ الذى نزل الكتاب ، وهو يتولى الصالحين » ، وقوله تعالى : « وقالوا أساطير الأولين اكتتبها ، فهى تُمْلَى عليه بُكرةً وأصيلا » ؛ فانه لا يخفى على من له ذوق أنه لو جيء فى ذلك بالفعل غير مبنى على الاسم ، فقيل : « ان وليّىَ اللهُ الذى نزل الكتاب ، ويتولى الصالحين » ، « واكتتبها ، فتملى عليه » لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى . والمعنى قد زال عن صورته ، والوضع الذى ينبغى أن يكون عليه [1].

— ٤ —

ومما يرى تقديم الاسم فيه كاللازم ( مثل ) و ( غير ) فى نحو قوله :

مِثلكَ يثنِى المُزنَ عن صَوْبِه
ويَسْتَرِدُّ الدمعَ عن غربِه [2]

وقول أبى تمام :

وغيرى يأكل المعروف سُحتاً
وتَشْحَبُ عنده بِيضُ الأيادى [3]

(١) المرجع السابق ص ١٠٥ ـ ١٠٦
(٢) المزن : السحاب . والصوب : الانصباب . والغرب : مسيل الدمع .
(٣) السحت : الحرام . وشحب : تغير لونه .

وفى التعبير الأول لا يقصد بمثل الى انسان سوى الذى أضيف اليه ، ولكنهم يعنون أن كل من كان مثله فى الحال والصفة كان من مقتضى القياس وموجب العرف والعادة أن يفعل ما ذكر أو ألا يفعل .

وكذلك فى التعبير الثانى لا يراد بغير أن يومىء الى انسان فيخبر عنه بأنه يفعل ، بل لم يرد الا أن يقول : لست ممن يأكل المعروف سحتا [1] .

واستعمال مثل وغير على هذه السبيل شىء مركوز فى الطباع ، وهو جار فى عادة كل قوم ، ولو أخرا ، فقيل : « يثنى المزن عن صوبه مثلك » ، و « يأكل غيرى المعروف سحتا » رأيت كلاما مقلوبا عن جهته ، ومغيرا عن صورته ، ورأيت اللفظ قد نبا عن معناه ، ورأيت الطبع يأبى أن يرضاه [2] .

ذلك عرض عبد القاهر للتقديم والتأخير ، ومنه تظهر دقته فى الوقوف عند النصوص ، يتبين الفروق بين تعبير وتعبير ؛ ليكون ذلك مرشدا لصانعى الكلام وناقديه ، حتى يتوخى هؤلاء التعبير الصالح ، ويحاسب أولئك منتجى الكلام عما ينتجون .

---

(1) دلائل الاعجاز ص ١٠٦ و ١٠٧ .

(2) المرجع السابق ص ١٠٧ و ١٠٨

# الحذف

يراه عبد القاهر بابا دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر شبيها بالسحر ، فانك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الافادة أزيد للافادة ، وتجدك أنطق ما تكون اذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا اذا لم تبن[1] .

ثم يعرض أمثلة من الشعر الجيد لأبيات حذف المبتدأ فيها ، كقول الشاعر :

سأشكرُ عَمْراً ان تراخت مَنِيَّتى
أيادِىَ لم تُمْنَنْ ، وان هى جَلَّت
فتىً غيرُ محجوبِ الغِنى عن صديقه
ولا مُظْهِرُ الشكوى اذا النعل زلت

والأصل : « هو فتى » .

ويدعوك الى أن تستقريها بيتا بيتا ، وأن تنظر موقعها فى نفسك ، وأن تتلمس ما تجده من احساس سار اذا مررت بموضع الحذف منها ؛ ثم تتكلف أن ترد ما حذف الشاعر ، فانك تدرك الفرق بين العبارتين ، وتجد حذفه أحسن من ذكره ، وترى اضماره فى النفس أولى وآنس من النطق به[2] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١١١
(٢) المرجع السابق ص ١١٢ ــ ١١٧

وأما حذف المفعول به فان اللطائف فيه أكثر ، وما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر .

ذلك أن أغراض الناس تختلف فى ذكر الأفعال المتعدّية ، فتارة يذكرونها ، ويريدون أن يقتصروا على اثبات المعانى التى اشتقّت منها للفاعلين ، من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين ، وعندئذ يكون الفعل المتعدى كغير المتعدى ، ومثال ذلك قول الناس : فلان يحلّ ، ويعقد ، ويأمر وينهى ، ويضرّ وينفع .

وعلى ذلك قوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ، المعنى : هل يستوى من له علم ، ومن لا علم له[1] .

والقسم الثانى أن يكون للفعل مفعول مقصود ، الا أنه يحذف من اللفظ لدليل يدل عليه . وقد يكون ذلك جليّا لا صنعة فيه ، كقولهم : « أصغيت اليه » ، أى بأذنى ، والخفى منه ما تدخله الصنعة .

فمن الخفى أن تذكر الفعل ، وفى نفسك له مفعول مخصوص ، الاّ أنك تنساه وتخفيه عن نفسك ، وتوهم أنك انما تذكر الفعل ؛ لتثبت نفس معناه ، من غير أن تعدّيه الى مفعول ، كقول البحترى يمدح المعتز بالله :

شَجْوُ حُسّادِه ، وغيظُ عِداهُ
أن يَرَى مُبصِرٌ ، ويسمعَ واعٍ[2]

---

(١) المرجع السابق ص ١١٨ – ١١٩

(٢) شجاه : أحزنه ، وهيجه .

المعنى : أن يرى مبصر محاسنه ، ويسمع واع أخباره ومآثره .

يقول عبد القاهر : « ولكنك تعلم ، على ذلك ، أنه كان يسرق علم ذلك من نفسه ، ويدفع صورته عن وهمه ؛ ليحصل له معنى شريف ، وغرض خاص ؛ وقال : انه يمدح خليفة ، وهو المعتز ، ويعرّض بخليفة ، وهو المستعين ؛ فأراد أن يقول : ان محاسن المعتز وفضائله المحاسن والفضائل ، يكفى فيها أن يقع عليها بصر ، ويعيها سمع ، حتى يعلم أنه المستحق للخلافة ، والفرد الوحيد الذى ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها ؛ فأنت ترى حسّاده ، وليس شيء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأن ههنا مبصرا يرى ، وسامعا يعى ، حتى ليتمنّون ألا يكون فى الدنيا من له عين يبصر بها ، وأذن يعى بها ؛ كى يخفى مكان استحقاقه لشرف الامامة ، فيجدوا بذلك سبيلا الى منازعته اياها » [1] .

ومن الخفىّ أن يكون معك مفعول معلوم مقصود قد علم أنه ليس للفعل الذى ذكرت مفعول سواه بدليل الحال أو ما سبق من الكلام ، الا أنك تطرحه وتتناساه ؛ لكى تتوفّر العناية على اثبات الفعل للفاعل ، وتخلص له ، وتنصرف بجملتها اليه . وضرب عبد القاهر أمثلة لذلك منها هذه الأبيات لطفيل الغنوى فى بنى جعفر بن كلاب :

---

(1) دلائل الاعجاز ص ١٢٠

جزَى الله عنّا جَعفراً حين أُزلِقت
بِنا نَعلُنا في الواطِئينَ ، فَزلّتِ[1]
أبَوا أن يملّونا ، ولو أن أُمّنا
تلاقي الذي يلقَون منّا لَملّتِ
همُ خلَطونا بالنفوس ، وألجئوا
الى حجَرات أدفأت ، وأظلّتِ

حذف المفعول في أربعة مواضع هي : لملّت ، وألجئوا ، وأدفأت ، وأظلّت ، لأن الأصـل : « لملّتنـا ، وألجئونا الى حجرات أدفأتنا ، وأظلّتنا » ، الا أن الحال على ما ذكرت لك من أنه في حد المتناهي ، حتى كأن لا قصد الى مفعول ، وكأن الفعل قد أبهم أمره ، فلم يقصد به أن يقع على شيء[2] .

وقول الشاعر : « ولو أن أمّنـا تلاقي الذي لاقوه منّا لملّت » يتضمن أن ما لاقوه منا قد بلغ من القوة الى أن يجعل كل أمٍّ تملُّ وتسأم ، وأن المشقة بلغت من ذلك حدا يجعل الأم تملُّ له الابن ، وتتبرّم به ، مع ما في طباع الأمهات من الصبر على المكاره فيمصالح الأولاد ، وذلك أنه ، وان قال : « أمّنا » فان المعنى على أن ذلك حكم كل أم مع أولادها . ولو قال : « لملّتنا » لم يصلح لأن يراد به معنى العموم ، وأنه بحيث يملُّ كل أم من كل ابن .

(١) أزلقت :زلت ، ولم تثبت .
(٢) دلائل الاعجاز ص ١٢٢

وكذلك قوله : « الى حجرات أدفأت ، وأظلّت » ؛ لأن فيه معنى قولك : « من شأن مثلها أن تدفىء ، وتظلّ » ، ولا يجيء هذا المعنى مع اظهار المفعول ، اذ لا تقول : حجرات من شأن مثلها أن تدفئنا وتظلنا . هذا لغو من الكلام [1] .

ومما هو كأنه نوع آخر غير ما مضى قول البحترى :

اذا بعُدَت أبلَتْ ، وان قرُبت شفَتْ
فهجرانُها يُبلِي ، ولقيانُها يَشفِي [2]

المعنى : « اذا بعدت عنى أبلتنى ، وان قربت منى شفتنى » ، الا أنك تجد الشعر يأبى ذلك ، ويوجب اطّراحه ، وذلك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجب فى بعادها ، أن يوجبه ويجلبه ، وكأنه الطبيعة فيه ، وكذلك حال الشفاء مع القرب ، ولا سبيل الى فهم هذه اللطيفة الا بحذف المفعول [3] .

وهكذا يستنتج عبد القاهر أنه ليس لنتائج حذف المفعول نهاية ، فانه طريق الى ضروب من الصنعة ، والى لطائف لا تحصى [4] .

ومن ذلك حذف المفعول بعد فعل المشيئة كقول الشاعر :

لو شئت لم تفسد سماحة حاتم
كرماً ، ولم تهدم مآثر خالد

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٢ – ١٢٤
(٢) أبلى الثوب : جعله باليا .
(٣) دلائل الاعجاز ص ١٢٥ .
(٤) المرجع السابق نفسه .

الأصل : لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها ، ثم حذف ذلك من الأول استغناء بدلالته فى الثانى عليه ؛ ثم هو على ما تراه من الحسن والغرابة ؛ لأن الواجب فى حكم البلاغة ألاّ ينطق بالمحذوف ؛ فليس يخفى أنك لو رجعت الى الأصل ، صرت الى كلام غث ، والى شيء يمجّه السمع ، وتعافه النفس .

ويعلل عبد القاهر لجمال حذف المفعول بعد فعل المشيئة بأن فى البيان بعد الابهام ، وبعد تحريك النفس الى معـرفته لطفا ونبـلا ، لا يكون اذا لم يتقـدم ما يحرّك . فأنت اذا قلت : لو شئت ، علم السامع أنك قد علّقت هذه المشـيئة فى المعنى بشيء ، فهو يضع فى نفسه أن ههنا شيئا تقتضيه المشيئة ، فاذا قلت : لم تفسد سماحة حاتم ، عرف ذلك الشيء[1] .

وقد يتفق أحيانا أن يكون اظهار المفعول هو الأحسـن كقول الشاعر :

ولو شِئت أن أبكى دماً لبَكيته
عليه ، ولكن ساحة الصَّبر أوسع

وسبب الجمال فى اظهار المفعول به أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الانسان أن يبكى دما ؛ فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرّح بذكره ؛ ليقرّره فى نفس السامع ، ويؤنسه به ؛ وكذلك الحال متى كان مفعول المشيئة أمرا عظيما ، أو بديعـا غريبا ،

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ ـ ١٢٦

فعندئذ يكون الأحسن أن يذكر ، ولا يضمر ؛ فاذا لم يكن مما يكبره السامع فالحذف [1] .

ويوازن عبد القاهر موازنة دقيقة نفسية بين حذف المفعول فى بيت البحترى اذ يقول :

قد طلبنا ، فلم نجد لكَ فى السؤ
دَدِ ، والمجدِ ، والمكارم مِثلا

واثباته فى قول ذى الرُمَّة :

ولم أمدَحْ ؛ لأرضِيَهُ بشِعرى
لَئيماً ، أن يَكونَ أصاب مَالا

فقد حذف البحترى المفعول به للفعل الأول ، وهو طلبنا ، وجعل المفعول به للفعل الثانى ، وهو نجد .

بينما عكس ذو الرُمَّة الأمر ؛ فجعل المفعول : ( لئيما ) للفعل الأول : ( أمدح ) ، وأعمل الفعل الثانى : ( أرضى ) فى ضميره .

ولو أن البحترى قال : « قد طلبنا لك مثلا فى السؤدد .. فلم نجده ، لذهب الحسن الذى تراه فى البيت . وسبب ذلك أن الأصل فى المدح هو نفى أن يوجد له مثل ، فأما طلب المثل فكالشىء يذكر ليبنى عليه الغرض ، ويؤكد به أمره ؛ ولو لم يأت على النهج الذى ورد ، لكان قد ترك أن يوقع نفى الوجود على صريح لفظ المثل ، وأوقعه على ضميره ، وايقاع نفى الوجود على صريح لفظ المثل ، أقوى مِن ايقاعه على ضميره .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٦ — ١٢٧

أما بيت ذى الرمّة فان الغرض الأساسى هو أن ينفى عن نفسه مدح اللئيم ، فجاء بذلك صريحا مكشوفا ؛ أما الارضاء فتعليل لهذا المدح ؛ ولو أنه قال : ولم أمدح لأرضى بشعرى لئيما ، لجعل الأصل فرعا ، والفرع اصلا[1] .

وقد يكون حذف المفعول حذرا من أن يتوهم السامع فى بدء الأمر شيئا غير مراد ، ثم ينصرف الى المراد ، كما فى قول البحترى :

وكم ذُدت عنّى من تحامُل حادثٍ
وسَورَةِ أيّام حزَزنَ الى العَظْم [2]

الأصل : حززن اللحم الى العظم ، الا أن فى مجيئه به محذوفا مزيّة عجيبة ، فلو أنه أظهر المفعول ، فقال : « حززن اللحم الى العظم » لجاز أن يقع فى وهم السامع ، قبل أن يجىء الى قوله : « الى العظم » ان هذا الحز كان فى بعض اللحم دون كلّه ، وأنه قطع ما يلى الجلد ، ولم ينته الى ما يلى العظم ؛ فترك ذكر اللحم ، ليمنع السامع من هذا الفهم ، ويجعله يتصوّر من أول الأمر أن الحز مضى فى اللحم ، حتى لم يرده الا العظم[3] .

هذه هى المسائل التى تعرّض لها عبد القاهر فى باب الحذف ، عالج فيها حذف المبتدأ ، وحذف المفعول به ، وهى لمحات نفسية صادقة .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ — ١٣١
(٢) سورة : حدة .
(٣) دلائل الاعجاز ص ١٣١ — ١٣٢

# فروق فى الخبر

أول ما يبدو فى هذا الباب أن عبد القاهر لم يقف عند الحدود التى رسمها النحاة ، ولكنه تعمق فى معنى الجملة ، فجعل الخبر هو الذى تحدث به الفائدة مع الاسم ، وقسمه قسمين : أحدهما خبر ، وهو جزء من الجملة ، لا تتم الفائدة بدونه ، كخبر المبتدأ فى قولك : « زيد منطلق » ، والفعل فى : « خرج زيد » . والثانى خبر ليس بجزء من الجملة ، ولكنه زيادة فى خبر آخر سابق له ، وذلك هو الحال فى قولك : جاءنى زيد راكبا ، وذلك لأن الحال خبر فى الحقيقة ؛ لأنك تثبت بها المعنى لذى الحال ، كما تثبته بخبر المبتدأ للمبتدأ ، وبالفعل للفاعل [1] .

ومن ذلك يبدو أن الخبر الذى أراده عبد القاهر يشمل خبر المبتدأ ، وفعل الفاعل ، والحال ؛ وجعل أحكام هذه الألوان واحدة كما سترى .

الخبر الاسمى والفعلى :

والاسم يثبت به المعنى للشىء ، من غير أن يقتضى تجدده شيئا بعد شىء .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٣٢ — ١٣٣

والفعل يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء .

فالاسم كقوله سبحانه : « وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد »[1] ، ويمتنع مجيء الفعل هنا ؛ فلا يصح أن يقال : « وكلبهم يبسط ذراعيه » ؛ لأنه لا يؤدى الغرض ؛ اذ أنك لا تجعل الكلب يزاول عملا متجددا يحدث شيئا فشيئا ، بل تثبته بصفة هو عليها ؛ فالغرض تأدية هيئة الكلب .

والفعل كقوله سبحانه : « هل من خالق غير الله يرزقكم » ، لأن الرزق يتجدد ساعة بعد ساعة ، ولو قيل : « هل من خالق غير الله رازق لكم » لكان المعنى غير ما أريد[2] .

ويمضى عبد القاهر جاعلا ذلك هو العلة فى كل موضع وقع فيه التعبير بالفعل أو بالاسم[3] .

ويعلق عبد القاهر على التفرقة بين الخبر الفعلى والاسمى فيقول : « ولا ينبغى أن يغرك أنا اذا تكلمنا فى مسائل المبتدأ والخبر قدرنا الفعل فى هذا النحو تقدير الاسم ، كما تقول فى « زيد يقوم » : انه فى موضع « زيد قائم » فان ذلك لا يقتضى أن يستوى المعنى فيهما استواء ، لا يكون من بعده افتراق ، فانهما لو استويا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلا ، والآخر

---

(١) الوصيد هنا: فناء الكهف .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٣ – ١٣٦

(٣) المرجع السابق ص ١٣٥

اســما ، بل كان ينبــغى أن يكونا جميعا فعــلين ، أو يكونا اسمين »[1] .

تعريف الخبر وتنكيره :

يفرق عبد القاهر بين صيغ الخبر الآتية : زيد منطلق ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ؛ فيكون فى كل واحد منها غرض خاص، وفائدة لاتكون فى الباقى : فاذا قلت : زيد منطلق ، كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقا كان : لا من زيد ، ولا من عمــرو ، فأنت تعلمه بذلك ابتداء ؛ واذا قلت : زيد المنطلق ، كان كلامك مع من عرف أن انطلاقا كان ، امَّا من زيد ، وامَّا من عمرو ؛ فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غــيره ؛ واذا أرادوا التأكيد أدخلوا الضمير المسمى فصلا ، بين الجزأين ؛ فقالوا : زيد هو المنطلق[2] .

ومن الفرق بين التعبيرين أنك اذا نكَّرت الخــبر جاز أن تأتى بمبتدأ ثان تعطفه على الأول ، واذا عرَّفت لم يجز ذلك ؛ لأن المعنى مع التعريف على أنك أردت أن تثبت انطلاقا مخصوصا قد حدث من واحد ، فاذا أثبتَّه لزيد لم يصحَّ اثباته لعمرو ؛ أما اذا أردت اثبــاته لهما فانه ينبغى أن تجمع بينهمــا فى الخبر ، فتقول : زيد وعمرو هما المنطلقان[3] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٣٦ .
(٢) المرجع السابق ص ١٣٦ ــ ١٣٧ .
(٣) المرجع السابق ص ١٣٧ ــ ١٣٨ .

وتجد الألف واللام فى الخبر على معنى الجنس ، وترى له فى ذلك وجوها :

أحدها : أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه ؛ لقصد المبالغة ، كقولك : عمرو هو الشجاع ، تريد أنه الكامل ؛ لأنك لم تعتدّ بما كان من غيره ؛ لقصوره عن بلوغ الكمال .

وثانيها : أن تقصر جنس المعنى الذى يستفاد من الخبر على المخبر عنه ، لا على معنى المبالغة ؛ بل على دعوى أنه لا يوجد الاّ منه ، ولا يكون ذلك الا اذا قيدت المعنى بشىء يخصّصه ، ويجعله فى حكم نوع برأسه ، كقول الأعشى :

هو الواهب المائة المصطفاة اما مَخاضاً ، واما عِشارا[1]

وثالثها : أن يكون على نحو قول الخنساء :

اذا قبح البكاء على قتيل رأيت بكاءك الحسَن الجميلا

لا تريد الخنساء أن ما عدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل ؛ ولم تقيّد الحسن بشىء ، فيتصوَّر أن يقصر على البكاء ، كما قصر الأعشى هبة المائة على الممدوح ، ولكنها أرادت أن تقرّه فى جنس ما حسّنه الحسنُ الظاهر الذى لا ينكره أحد ، ولا يشك فيه شاك[2].

وللخبر المعرّف بأل معنى غير ما ذكر ، قال عنه عبد القاهر : وله سلك ثَمّ دقيق ، ولمحة كالخلس » ، ولا يدخل فى معنى

---

(١) المخاض : الحوامل من النوق . وعشار : جمع عشراء ، وهى من الابل كالنفساء من النساء .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٣٨ — ١٤٠ .

من المعانى السابقة ، ومثل له عبد القاهر بعدة أمثلة منها قول ابن الرومى :

هو الرجل المشروك فى جُلّ ماله
ولكنه بالمجد ، والحمد مُفرَدُ

تقديره كأنه يقول للسامع : فكّر فى رجل لا يتميَّز جيرانه ومعارفه عنه فى ماله ، يأخذون ما شاءوا منه ، فاذا حصلت صورته فى نفسك فاعلم أنه ذلك الرجل .

ويطيل عبد القاهر باعجابه بهذا المعنى ، فيقول عنه مرة أخرى : « وهذا فن عجيب الشأن ، وله مكان من الفخامة والنبل ، وهو من سحر البيان الذى تقصر العبارة عن تأدية حقه ، والمعوّل فيه على مراجعة النفس ، واستقصاء التأمل» (١)

ويمضى عبد القاهر فى شرح المعنى ، وتقليب الأمر على وجوهه ، حتى يصل الى أن ذلك المعنى جديد لا يدخل فى المعانى التى سبق ذكرها ، ويمثل له بأمثلة يراها مقنعة لنفس القارىء .

ويقف عبد القاهر وقفة طويلة ليبيّن الفرق بين « المنطلق زيد » و « زيد المنطلق » ، وهو يعترف بأنه موضع غامض ، ويبدو فى الظاهر أنهما سواء من حيث أن الغرض فى الحالين اثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد .

ولكن هناك فصلا ظاهرا بين الكلامين ، فاذا قلت : زيد

(١) المرجع السابق ص ١٤١ .

المنطلق فأنت فى حديث الطلاق قد كان ، وعرف السامع كونه ، الا أنه لم يعلم أمن زيد كان أم من عمــرو ؛ فاذا قلت : زيد المنطلق ، أزلت عنه الشك ، وجعلته يقطع بأنه كان من زيد ، بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز .

واذا قلت : المنطلق زيد ، يكون المعنى حينئــذ على أنك رأيت انسانا ينطلق بالبعد منك ، ولم تعلم أزيد هو أم عمرو ؛ فقال لك صاحبك : المنطلق زيد ، أى هذا الشخص الذى تراه من بُعْـد هو زيد .

ويدلك على هذا الفرق بوضوح أنك ترى الرجل قائما بين يديك ، وعليه ثوب ديباج ، وكان الرجل ممن عرفته قديما ، ثم بعد العهد به ، فتناسيته ؛ فيقــال لك : اللاَّبس الدِّيباج صاحبك الذى كنت تألفه فى وقت كذا ، أما تعــرفه ؟ لَشَــدَّ ما نسيتَ .

لا يكون الغرض أن يثبت له لبس الديبــاج ؛ لاســتحالة ذلك ؛ لأن رؤيتك للديباج عليه تغنيــك عن أن يخــبرك به أحــد [1] .

(١) دلائل الاعجاز ص ١٤٤ .

# الفصل والوصل

قدّم عبد القاهر بين يدى حديثه عن مواضع الفصل والوصل مقدمة بيّن فيها قيمة معرفة مواضع الفصل والوصل ، فقال : « اعلم أن العلم بما ينبغى أن يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض ، أو ترك العطف فيها والمجىء بها منثورة ، تستأنف واحدة منها بعد أخرى ، من أسرار البلاغة ، ومما لا يأتى لتمام الصواب فيه الا الأعراب الخلّص ، والأقوام طبعوا على البلاغة ، وأوتوا فناً من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد . وقد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة ، لغموضه ، ودقة مسلكه »(١) .

ويرى عبد القاهر الأمر سهلا فى الجملة الثانية تعطف على جملة لها حكم فى الاعراب ، فاذا قلت : « مررت برجل خُلُقُه حسن وخَلْقُه قبيح » ، كنت قد أشركت الجملة الثانية فى حكم الأولى ، وذلك الحكم هو كونها فى موضع جرّ بأنها صفة للنكرة (٢) .

والذى يشكل أمره هو أن تعطف على الجملة التى لا موضع لها من الاعراب جملة أخرى ، كقولك : زيد قائم ، وعمرو قاعد ، وهنا لا نعطف حتى يكون عمرو بسبب من زيد ، حتى

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٠ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٧١ .

يكونا كالنظيرين والشريكين ، وبحيث اذا عرف السامع حال الأول ، عناه أن يعرف حال الثانى . ويدل على ذلك أنك اذا عطفت على الأول شيئا ليس منه بسبب لم يستقم ، فلو قلت : خرجت اليوم من دارى ، ثم قلت : وأحسن الذى يقول بيت كذا ، قلت ما يضحك .

وكما يجب أن يكون المحدَّث عنه فى احدى الجملتين بسبب من المحدَّث عنه فى الأخرى ، كذلك ينبغى أن يكون الخبر عن الثانى مما يجرى مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول ، فلو قلت : زيد طويل القامة ، وعمرو شاعر ، كان خلفا ؛ لأنه لا مشاكلة بين طول القامة وبين الشعر [1] .

وكما أن فى الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله ، فيستغنى بذلك عن رابط يربطه كالصِّفة ، وكالتأكيد ـ كذلك يكون فى الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتى قبلها ، وتستغنى بربط معناها عن حرف عطف يربطها ، وهى كل جملة كانت مؤكّدة للتى قبلها ، ومبيِّنة لها . وذلك كقوله تعالى : « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم ، لا يؤمنون ، ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم » . قوله تعالى : « لا يؤمنون » تأكيد لقوله : « سواء عليهم : أأنذرتهم أم لم تنذرهم » ، وقوله : «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » تأكيد ثان أبلغ من الأول ؛ لأن من كان حاله

---

(1) المرجع السابق ص ١٧٢ ــ ١٧٣ .

اذا أنذر مثل حاله اذا لم ينذر كان فى غاية الجهل ، وكان مطبوعا على قلبه لا محالة ( ) .

وقد تبدو الجملة ، وحالها مع الجملة التى قبلها حال مايعطف على ما قبله ، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف ؛ لأمر عرض لها ، صارت به أجنبيـة عما قبلها ، مثال ذلك قوله تعـالى : « قالوا : انما نحن مستهزئون ؛ الله يستهزىء بهم ، ويَمدُّهم فى طغيانهم يعمهون » [٢] . الظاهر أنه يعطف على ما قبله ، وهو قوله : « انما نحن مستهزئون » ، وذلك أنه ليس بأجنبى منه ، بل هو نظير ما جاء معطوفا من قوله تعالى : « يخادعون الله ، وهو خادعهم » ؛ ولكنه جاء غـير معطوف ؛ لأمر أوجب ألاّ يعطف ؛ وذلك أن قوله : « انما نحن مسـتهزئون » حكاية قولهم ، وليس بخـبر من الله تعالى ؛ وقوله تعـالى : « الله يستهزىء بهم » خبر من الله تعالى أنه يجازيهم على كفـرهم واستهزائهم ، فامتنع العطف ؛ لاسـتحالة أن يكون الذى هو خبر من الله تعالى معطوفا على ماهو حكاية عنهم ، وليس كذلك الحال فى قوله تعالى : « يخـادعون الله وهو خادعهم » ؛ لأن الأول من الكلامين فيهما كالثانى ، فى أنهما خبر من الله ، وليس بحكاية [٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٤ ــ ١٧٥ .

(٢) يعمهون : يتحيرون .

(٣) دلائل الاعجاز ص ١٧٨ ــ ١٧٩ .

ويطيل عبد القاهر الحديث فى الرد على امكان أن يعطف « الله يستهزىء بهم » على « قالوا » من « قالوا : انّا معكم »[1].

قال عبد القاهر : « وها هنا أمر سوى ما مضى يوجب الاستئناف وترك العطف ، وهو أن الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيت وكيت ، تحرّك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم ، وما يصنع بهم ، وأتنزل بهم النقمة عاجلا أم لا تنزل ، ويمهلون ... فكان هذا الكلام الذى هو قوله : « الله يستهزىء بهم » فى معنى ما صدر جوابا عن هذا المقدّر وقوعه فى أنفس السامعين . واذا كان كذلك كان حقّه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف »[2] كأنه قيل : فان سألتم قيل لكم : « الله يستهزىء بهم ... » .

ويخرج عبد القاهر من ذلك الى ذكر سبب آخر للفصل بين الجمل ، وذلك اذا جاءت الجملة بعقب ما يقتضى سؤالا ، فانها تكون بمنزلة ما اذا صرّح بذلك السؤال ، فمن ذلك قوله :

زعم العَواذلُ أنّنى فى غَمْرة
صَدَقوا ، ولكن غمرتى لاتنجلى[3]

لما حكى عن العواذل أنهم قالوا : « هو فى غمرة » ، وكان

---

(١) راجع الدلائل ص ١٨٠ - ١٨١ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ١٨١ .
(٣) الغمرة : الشدة . وانجلى : انكشف .

ذلك مما يحرك السامع لأن يسأله ، فيقول : فما قولك فى ذلك ؟ وما جوابك عنه ؟ أخرج الكلام كما لو أن ذلك قد قيل ، وكان جوابه عنه : « صدقوا ... » ولو قال : « زعم العواذل أننى فى غمرة ، وصدقوا » ، لم يضع فى نفسه أنه مسئول ، وأن كلامه كلام مجيب [1] .

ويورد عبد القاهر أمثلة أخرى لذلك ، ويمضى فى شرحها [2] .

وأورد عبد القاهر فصلا [3] لخص فيه أحوال فصل الجملة ووصلها ، فذكر أن الجمل على ثلاثة أضرب : جملة حالها مع التى قبلها حال الصفة مع الموصوف ، والتأكيد مع المؤكد ؛ فلا يكون فيها العطف البتة ؛ لشبه العطف فيها لو عطفت بعطف الشىء على نفسه .

وجملة حالها مع التى قبلها حال الاسم يكون غير الذى قبله ، الا أنه يشاركه فى حكم ، ويدخل معه فى معنى ، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلا أو مفعولا أو مضافا اليه ، فيكون حقها العطف .

وجملة ليست فى شىء من الحالين ، بل سبيلها مع التى

(1) دلائل الاعجاز ص ١٨٢ .
(2) المرجع السابق ص ١٨٣ — ١٨٤ .
(3) ص ١٨٧ .

قبلها سبيل الاسم مع الاسم ، لا يكون منه فى شيء فلا يكون اياه ، ولا مشاركا له فى معنى ، بل هو شيء ان ذكر لم يذكر الا بأمر ينفرد به ، ويكون ذكر الذى قبله وترك الذكر سواء ؛ لعدم التعلق بينه وبينه رأسا . وحق هذا ترك العطف البتة .

فترك العطف يكون اما للاتصال الى الغاية ، أو الانفصال الى الغاية .

والعطف لما هو واسطة بين الأمرين ، وكان له حال بين الحالين .

# مزايا "إنّ"

قد تدخل « انّ » فى الجمـلة ؛ فترى الكلام بها مستأنفا غير مستأنف ، مقطوعا موصولا معا [1] ، واستخدامها على هذا الوجه أمر يحتاج الى تدبر وروية ، وقد خفى سر هذا الاستخدام ، حتى على أفراد العلماء . روى عن « الأصمعى » أنه قال : كنت أسير مع « أبى عمرو بن العلاء » ، و « خلف الأحمر » ، وكانا يأتيان « بشارا » ، فيسلمان عليه بغاية الاعظام ، ثم يقولان : يا أبا معاذ ، ما أحدثت ؟ فيخبرهما ، وينشدهما ، ويسألانه ، ويكتبان عنه ، متواضعين له ، حتى يأتى وقت الزوال ، ثم ينصرفان ، وأتياه يوما ، فقالا : ما هذه القصيدة التى أحدثتها فى « سَلْمِ بن قُتَيْبة ؟ » قال : هى التى بلغتكم ، قالوا : بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب ، قال : نعم ، بلغنى أن «سلم ابن قتيبة » يتباصر بالغريب ، فأحببت أن أورد عليه مالا يعرف ، قالوا : فأنشدناها يا أبا معاذ ، فأنشدهما :

بَكِّرَا صاحبَيَّ قبل الهَجِير
ان ذاك النَّجَاح فى التبكير

حتى فرغ منها ، فقال له خلف : لو قلت يا أبا معاذ مكان

---

(1) دلائل الاعجاز ص ٢١١ .

« ان ذاك النجاح فى التبكير » : « بكّرا ، فالنجاح فىالتبكير » كان أحسن ، فقال بشار : انما بنيتها أعرابية وحشية ، فقلت : « ان ذاك النجاح فى التبكير » ، كما تقول الأعراب البدويون ، ولو قلت : « بكّرا ، فالنجاح » كان هذا من كلام المولدين ، ولا يشبه ذاك الكلام ، ولا يدخل فى معنى القصيدة ، قال : فقام خلف" ، فقبل بين عينيه .

قال عبد القاهر : فهل كان هذا القول من خلف ، والنقد على بشار الا للطف المعنى فى ذلك وخفائه (١) ؟

أما أن الجملة مع ان مستأنفة فلأنها غير معطوفة على ماقبلها بالواو ، وهى واقعة جواب سؤال مقدر ، فكأن سائلا سأل ، ولماذا يطلب الى صاحبيه أن يبكرا قبل الهجير ، فكان الجواب : ان ذاك النجاح فى التبكير .

وأما أنها تصل جملتها بالجملة السابقة فالدليل عليه أنك لو أسقطت « انّ » من الجملة ، لرأيت الجملة الثانية لا تتصل بالأولى ، ولا تكون منها بسبيل حتى تجىء بالفاء ، فتقول : بكرا صاحبىّ قبل الهجير ، فذاك النجاح فى التبكير .

ولعل ذلك هو سر لطفها ودقتها وجزالة التعبير بها ، وهو سمة البناء الأعرابى الوحشى ، على عكس ما لو قال : « بكرا ، فالنجاح فى التبكير » ، فهو بناء سهل واضح الترابط بالفاء ، وذلك سمة بناء الجمل عند المولّدين .

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٠ .

انه لا يكون صالحا الا بها ، وذلك فى مثل قوله تعالى : « انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين [1] » .

ومما تصنعه « ان » فى الكلام أنها تهيىء النكرة لأن تكون مبتدأ ، فان كانت النكرة موصوفة ، وكانت لذلك تصلح لأن يبتدأ بها ، فانك تراها مع « ان » أحسن ، كقول الشاعر :

ان أمرأ فادحاً عن جَوابى شَغَلَك

ولو أنك أسقطت « ان » لعدمت فى الجملة الحسن والتمكن الذى انت واجده الآن ، ووجدت ضعفا وفتورا [2] .

ومن أثر « ان » فى الجملة أنها اذا كانت فيها أغنت عن الخبر أحيانا كقولهم : ان مالا ، وان ولدا ، وان عددا . أى ان لهم مالا و ... ولو أنك عمدت الى « ان » فأسقطتها ، وجدت الذى كان من حذف الخبر لا يحسن ، أو لا يسوغ ؛ فلو قلت : مال ، وولد ، وعدد ، لم يكن شيئا ، ومن ذلك يبدو أن « ان » كانت السبب فى أن حسن حذف الذى حذف من الخبر ، وأنها كانت المتكفل بهذا الحسن [3] .

« وان » للتأكيد ؛ فاذا كان الخبر بأمر ، لا يظن المخاطب خلافه ، ولا يكون فى نفســه أن الأمر على غير ما جاء فيه ـــ

(1) المرجع السابق ص ٢٤٤ .

(2) دلائل الاعجاز ص ٢٤٦ .

(3) المرجع السابق ص ٢٤٧ ـــ ٢٤٨ .

لا تحتاج الى « ان » ، وانما تحتاج اليها اذا كان يظن الخلاف ، وعقد قلبه على نفى ما تثبت ، أو اثبات ما تنفى .

ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بأمر يبعد مثله فى الظن ، كقول أبى نواس :

عَلَيْكَ باليأس من النَّاسِ
ان غِنَى نَفْسِكَ فى اليأسِ

فقد ترى حُسن موقعها ، وكيف قبول النفس لها ؛ وليس ذلك الا لأن الغالب على الناس أنهم لا يحملون أنفسهم على اليأس ، ولا يدعون الرجاء والطمع ، ولا يعترف كل أحد ، ولا يسلم أن الغنى فى اليأس ؛ فلما كان كذلك كان الموضع موضع فقر الى التأكيد ؛ فلذلك كان من حسنها ما ترى[1] .

ومن لطيف مواقعها أن يُدَّعَى على المخاطب ظن لم يظنه ، ولكن يراد التهكم به ، وأن يقال : ان حالك والذى صنعت يقتضى أن تكون قد ظننت ذلك ، كقول الشاعر :

جاء شَقيقٌ عارضاً رُمْحَهُ
ان بَنى عَمِّك فيهم رِمَاح

يقول : ان مجيئه هكذا ، معجبا بنفسه وبشجاعته ، قد وضع رمحه عرضا ، دليل على اعجاب شديد ، وعلى اعتقاد منه أنه لايساويه أحد ، وحتى كأن ليس مع واحد منا رمح يدفعه به[2]

(١) المرجع السابق ص ٢٥٠ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٥١ .

فلمـــا كانت حاله كأنهـــا تدعى أن ليس فى بنى عمـــه رماح حسن توكيد الخبر له ، عملا على ازالة ما فى نفسه .

وعلى هذا يجب أن ندرك من قولهم : انها جواب سائل ، أنه يشترط فيه أن يكون للسائل ظن فى المسئول عنه على خلاف ما أنت تجيبه به ، فتأتى له بان ، أما أن يجعل مجرد الجواب أصلا للمجىء « بان » فلا ؛ لأنه يؤدى الى ألا يستقيم لنا اذا قال الرجل : كيف زيد ؟ أن تقول : صالح ، بل لابد أن تقول : انه صالح (١) .

وأما جعلها اذا جمع بينها وبين اللام نحو : ان عبـــد الله لقائم ، للكلام مع المنكر فجيّد ؛ لأنه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد أشد (٢) .

وكما تأتى « ان » للانكار قد كان من السامع ، كذلك تأتى للانكار يعلم أو يرى أنه يكون من السامعين (٣) .

ومعنى ذلك أن الخطيب يستخدم « ان » اذا لمح على وجوه السـامعين أنهم سينكرون الخبر ، ويلحون فى اسـتبعاده ، ويستخدمها الكاتب أو الشاعر فى تلك الحالة كذلك .

وقد يدخل المتكلم « ان » للدلالة على أنه كان يظن غير ما وقع ، فكأنه يرد على نفسه الظن الذى ظنه ، ويبين الخطأ الذى

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥١ ــ ٢٥٢ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

توهمه . وعلى ذلك قوله تعالى : « قَالَتْ : ربِّ ، انى وَضَعْتُهَا أنثَى ، واللهُ أعلَمُ بما وضعت[1] » . فلقد كان الأمل قويا لدى أم مريم أن تضع ذكرا ، وملأ هذا الأمل قلبها ، حتى تخيلته حقيقة واقعة ، فلا جرم أنها احتاجت الى أن تؤكد لنفسها الخبر ، لتنزع الأمل من صدرها .

ويرى عبد القاهر أن لهذا الحرف من الدقائق والمزايا ما يحتاج تدبره الى صبر وتؤدة ، حتى يصل المرء الى ما فيه من خفايا الأسرار .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٢ .

# مسائل "إنما"

وهى « ان » قد اتصلت بها « ما » ، فأصبح لها من المعانى ماستراه :

يروى عبد القاهر ما قاله أبو على الفارسى من تصحيحه ما قاله النحويون فى أن معنى « انما » فى قوله تعالى : « قل : انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها ، وما بطن » ــ ما حرم ربى الا الفواحش ؛ اذ وجد هذا المعنى فى قول الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار ، وانما
يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

اذ لا يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبا أو منفيا ، فلو كان المراد به الايجاب لم يستقم ، لأنك لا تقول : يدافع أنا ، ولا يقاتل أنا ، وانما تقول : أدافع ، وأقاتل . الا أن المعنى لما كان : ما يدافع الا أنا ، فصلت الضمير ، كما تفصله مع النفى اذا ألحقت معه « الا »[1] .

ويقف عبد القاهر عند هذا الذى قالوه ؛ ليفسره ، ويقيده ؛ فيذكر أنهم ، وان قالوا : ان معنى «انما» هو معنى «ما والا» ، لا يعنون أن المعنى فى هذا هو المعنى فى ذلك بعينه ، بل هما لا يكونان سواء .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٢ ــ ٢٥٣ .

يبيّن لك ذلك أنه ليس كل كلام يصلح فيه ( ما والاّ ) يصلح فيه ( انما ) ؛ فهى لا تصلح فى مثل قوله تعالى : « وما من اله الاّ الله » ، ولا تصلح ( ما والاّ ) فى مثل قولك : « انما هو درهم ، لا دينار » ؛ فلو قلت : ما هو الا درهم لا دينار ، لم يكن شيئا .

وأصل ( انما ) أن تجىء لخبر لا يجهله المخاطب ، ولا ينكر صحّته ، أو لما ينزّل هذه المنزلة ؛ فمن الأول قوله تعالى : « انما يستجيب الذين يسمعون » ؛ فكل عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة الا ممن يعقل ما يقال له ، ويدعى اليه .

ومثال ما ينزّل هذه المنزلة قوله :

انّما مصعب شهاب من اللـــه تجلّت عن وجهه الظلماء

ادّعى أن الممدوح بهذه الصّفة ــ أمر ظاهر معلوم للجميع ، على عادة الشعراء اذا مدحوا أن يدّعوا فى الأوصاف التى يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم ، وأنهم قد شهروا بها ، وأنهم لم يصفوا الا بالمعلوم الظاهر .

وأما الخبر بالنفى والاثبات فيكون للأمر ينكره المخاطب ، ويشك فيه ؛ فتقول « ما هو الا مصيب » لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلته ، ولذلك لا يصلح فى « انما أنت والد » أن تقول : ما أنت الا والد [1] .

وانما جاء قوله تعالى : « ان أنتم الا بشر مثلنا تريدون أن

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٥ ــ ٢٥٦ .

تصدّونا عمّا كان يعبد آباؤنا » ( بان والا ّ ) دون ( انما ) مع أن ذلك أمر لا ينكره المخاطبون ؛ لأنهم جعلوا الرّسل كأنّهم بادعائهم النبوّة قد أخرجوا أنفسهم عن أن يكونوا بشرا مثلهم ، وادّعوا أمرا لا يجوز أن يكون لمن هو بشر ؛ فأخرج اللفظ كما لو كان يراد اثبات أمر يدفعه المخاطب ، ويدّعى خلافه [1] .

وهكذا اذا كان الأمر من المعلوم الذى لا شك فيه ، ولكنه جاء ( بما والا ّ ) ؛ فان ذلك لتقدير معنى صار به فى حكم المشكوك فيه كقوله سبحانه : « وما أنت بِمُسْمِعٍ مَن فى القبور ، ان أنت الا ّ نذير » ؛ فانه جاء بالنفى والاثبات ؛ لأنه لما قال تعالى : « وما أنت بمسمع من فى القبور » ، وكان المعنى فى ذلك أن يقال للنبى : انك لن تستطيع أن تحوّل قلوبهم عمّا هى عليه من الاباء ، مع اصرارهم على كفرهم ، فكان اللائق بهذا أن يجعل حال النبى حال من قد ظن أنه يملك ذلك ، ومن لا يعلم يقينا أنه ليس فى وسعه شىء أكثر من أن يَنذر ، ويحذر ؛ فأخرج اللفظ كما لو كان الخطاب مع من يشك ، فقيل : « ان أنت الا ّ نذير » [2] .

وتفيد ( انما ) فى الكلام الذى بعدها ايجاب الفعل لشىء ، ونفيه عن غيره ، وتجعل الأمر ظاهرا ؛ فاذا قلت : انما جاءنى زيد ، عقل منه أنك أردت أن يكون الجائى غيره ، فمعنى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

الكلام معها شبيه بالمعنى فى قولك : جاءنى زيد لا عمرو ، الا أن لها مزيّة ، وهى أنك تعقل معها ايجاب الفعل لشيء ، ونفيه عن غيره دفعة واحدة ، وتجعل الأمر ظاهرا فى أن الجائىزيد(١) .

ويفرق عبد القاهر بين ( ما والا ) و ( انما ) ؛ فيجعل ( ما والاّ ) صالحة لما نسميه قصر القلب ، وقصر الافراد ، أما ( انما ) فهى لقصر القلب وحده ، ويجعل من المتكلّف جعلها لقصر الافراد (٢) .

وما يقع فيه الاختصاص مع ( الاّ ) يكون هو المؤخَّر فى الجملة ، وكذلك يقع مع ( انما ) ؛ ولذلك أطال عبد القاهر فى الحديث عن الفرق بين تقديم الفاعل والمفعول فى قوله سبحانه : « انما يخشى اللهَ من عبادهِ العلماءُ » ؛ ففى تقديم اسم الله معنى خلاف ما يكون لو أخِّر ؛ فتقديمه لأن الغرض أن يبيَّن الخاشعون مَن هم ، ويخبر بأنهم العلماء خاصة دون غيرهم ، ولو أخِّر ذكر اسم الله ، وقدِّم العلماء ، فقيل : « انما يخشى العلماء الله » لصار المعنى على ضد ما هو عليه الآن ، ولصار الغرض بيان المخشىِّ مَن هو ؟ والاخبار بأنه الله تعالى دون غيره ، ولم يجب حينئذ أن تكون الخشية من الله تعالى مقصورة على العلماء ، وأن يكونوا مخصوصين بها ، وكما هو الغرض فى الآية ، بل يكون المعنى أن غير العلماء يخشون الله ، الا أنهم

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٥٨ .

(٢) راجع الدلائل ص ٢٥٦ ــ ٢٦٠ .

مع خشيتهم الله تعالى يخشون معه غيره ، والعلماء لا يخشون غير الله تعالى .

وكذلك فعل مع قول الفرزدق : « وانما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى » ، ويقلب الأمر فى ذلك على وجوهه [1] .

فاذا أخرّت الفاعل والمفعول معا بعد ( الا ) فان الاختصاص حينئذ يقع فى الذى يلى ( الاّ ) منهما ، وكذلك الحكم حيث يكون بدل أحد المفعولين جار ومجرور ، كقول السيدالحميرى :

لو خُيِّرَ المِنبرُ فرسانه ما اختار الاّ منكم فارِسا

الاختصــاص فى « منكم » دون « فارساً » ؛ ولو قلت : « ما اختار الا فارسا منكم » صار الاختصاص فى «فارسا» [2].

والأمر فى المبتدأ والخبر بعد انما كالأمر فى الفاعل والمفعول ، أى أن القصر يكون على المتأخر منهما ، كقوله سبحانه : « انما عليك البلاغُ ، وعلينا الحسابُ » ، وقوله تعــالى : « انّما السبيل على الذين يستأذنونك » [3] ؛ فالمقصور عليه فى الجملة الأولى البلاغ أى الذى عليك هو البلاغ لا هدايتهم مثلا أو حســابهم ؛ وفى الجملة الثـانية قصرت المؤاخذة على الذين يستأذنونك ، وهم أغنياء .

---

(١) الدلائل ص ٢٦١ ـ ٢٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٦٥ .

والقصر ضربان : قصر صفة على موصوف ، وقصر موصوف، على صفة .

ويفرّق عبد القاهر بين ( ما والا ) و ( انما ) أيضا بأنه لا يجوز العطف بلا بعد ( ما والا ) ، ويجوز بعد ( انما ) ، فيجوز أن تقول : انما هو قائم لا قاعد ، ، وليس من كلام الناس أن يقولوا : ما زيد الا قائم لا قاعد . ويطيل عبد القاهر فى التعليل لذلك [1] .

ولكن يجب أن يعلم أنه اذا كان الفعل بعدها فعلا لا يصح الا من المذكور ، ولا يكون من غيره كالتذكّر الذى يعلم أنه لا يكون الا من أولى الألباب لم يحسن العطف بلا فيه ، كما يحسن فيما لا يختص بالمذكور ، ويصح من غيره ؛ فلا يحسن أن تقول : انما يتذكر أولو الألباب لا الجهال ، كما يحسن أن تقول : انما جاء زيد لا عمرو [2] .

قال عبد القاهر : « ثم اعلم أنك اذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون ، وأعلق ما ترى بالقلب ، اذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه ، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه ، نحو أنّا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى : « انما يتذكّر أولو الألباب » أن يعلم السامعون ظاهر معناه ، ولكن أن يذم الكفّار ، وأن يقال : انهم من فرط العناد ، ومن غلبة الهوى

---

(١) الرجع السابق ص ٢٦٦ — ٢٦٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٧١ .

عليهم ، فى حكم من ليس بذى عقل ، وأنكم ان طمعتم منهم فى أن ينظروا ويتذكّروا ، كنتم كمن طمع فى ذلك من غير أولى الألباب ... ثم ان العجب فى أن هذا التعريض ... لا يحصل من دون « انّما » ، فلو قلت : يتذكّر أولو الألباب ، لم يدلّ على ما دل عليه فى الآية ، وان كان الكلام لم يتغير فى نفسه ، وليس الا أنه ليس فيه « انّما » ، والسبب فى ذلك أن هذا التعريض انما وقع بأن كان من شأن « انما » أن تضمّن الكلام معنى النفى من بعد الاثبات ، والتصريح بامتناع التذكّر ممن لا يعقل ، واذا أسقطت من الكلام ، فقيل : يتذكّر أولو الألباب ، كان مجرّد وصف لأولى الألباب بأنهم يتذكّرون ، ولم يكن فيه معنى نفى للتذكّر عمّن ليس منهم ، ومحال أن يقع تعريضه لشىء ليس له فى الكلام ذكر ، ولا فيه دليل عليه »[1] .

وبذلك ترى أن عبد القاهر وقف يستلهم معانى « انّما » ، ويوازن بينها وبين « ما والاّ » ، ويرى أن الوقوف فيها عند قول النّحاة : انه ليس فى انضمام « ما » الى « انّ » فائدة أكثر من أنها تبطل عملها[2] .

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٧١ .

# فكرة النظم فى المجاز والتشبيه

## والاستعارة والكناية ودراسة هذه الأبواب

قد رأينا تطبيقا لفكرة النظم التى أتعب عبد القاهر نفسه فيها على الكلام عندما يجىء على نحو خاص من الصياغة ، فيه تقديم أو تأخير ، أو ذكر أو حذف ، أو نحو ذلك ، وأن البلاغة انما هى فى صلة المعانى بعضها ببعض ، لا فى الألفاظ نفسها ؛ وهنا يبيّن عبد القاهر أن الحكم فى هذه الأبواب من مجاز ، وتشبيه وغيرهما يجرى على هذا النسق أيضا ؛ فنظمها ، وصلة المعانى بعضها ببعض مصدر بلاغتها ، كما سيبرهن عبد القاهر .

وقد رأينا ألا نقف عند عرضه لفكرة النظم فى هذه الأبواب وحدها ، ثم نعود الى دراستها ، بل سوف نلمّ بما جاء به عبد القاهر فى هذه الأبواب من دراسة فى كتابيه : دلائل الاعجاز ، وأسرار البلاغة .

وقد درس عبد القاهر هذه الأبواب دراسة موازنة ، فيها كثير من الاعتماد على مشاعر النّفس ، وان لم يغفل التحديد والتقسيم ؛ ولكى يبرهن على أن العبرة فى هذه الأبواب انما هى بالمعنى لا باللفظ ، وان جرت الصفات على اللفظ ، ولذلك

اشتد الوهم عند الناس ، وبعـد عنهم كل البعـد أن يكون المقصود هو المعنى .

ذلك أن العادة قد جرت بأن يقال فى الفـرق بين الحقيقة والمجاز : ان الحقيقة أن يقرّ اللفظ على أصله فى اللغة ، والمجاز أن يزال عن موضعه ، ويستعمل فى غير ما وضع له ، فيقال : أسد ، ويراد به : شجاع ؛ وبحر ، ويراد به : جواد [(١)].

فأنت تراهم يصفون اللفظ بأن يبقى على أصله ، أو يزال عن موضعه ، وقد استحكم فى نفوس الناس أن المراد فى ذلك هو اللفظ ، وتمكّن ذلك فى قلوب الخاصة والعـامة ، مع أن الأمر فى ذلك على خلافه .

ويفصّل عبد القاهر هذا بأننا اذا حققنا لم نجد لفظ أسد قد استعمل على القطع والبتّ فى غير ما موضع له ، ذاك ؛ لأنه لم يجعل فى معنى شجاع على الاطلاق ، ولكن جعـل الرجل بشجاعته أسدا ؛ فالتّجوّز فى أن ادّعيت للرجل أنه فى معنى الأسد ، وأنه كأنه هو فى قوة قلبه ، وشدة بطشـه ، وفى أن الخوف لا يخامر قلبه ؛ وهذا تجوّز منك فى معـنى اللفظ ، لا اللفظ [(٢)].

ويدل على ذلك دلالة قاطعة أنهم لا يذكرون شيئا من المجاز الا قالوا : انه أبلغ من الحقيقـة ؛ فاذا كان لفظ أسـد ، قد

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٨٠ .

(٢) المرجع السابق .

نقل عما وضع له فى اللغة ، وجعل يراد به الشجاع ، فمن أين يجب أن يكون قولنا : أسد ، أبلغ من قولنا : شجاع [1] .

فاللفظ اذًا باق على معناه ، وانما التّجوُّز فى ادّعاء أن الرجل صار فى معنى الأسد .

وكذلك الحكم فى الاستعارة ، فهى وان كانت فى الظاهر من صفة اللفظ ، اذ تقول : هذه لفظة مستعارة ، وقد استعير له اسم الأسد ، فان حقيقة الأمر أن القصد بها الى المعنى ، ويدلك على ذلك أننا تقول : جعله أسدا ، وجعله بحرا ، بمعنى أنه أثبت له صفة الأسد وصفة البحر [2] .

وجمال الاستعارة يعود الى ما توخّى فى جملتها من نظم ، وما توخّى فى وضع الكلام من ترتيبه على نحو خاص . وخذ لذلك مثلا قول الشاعر :

سالت عليه شِعاب الحىّ حين دعا
أنصَارَه بوجوه كالدنانيرِ

قال عبد القاهر : « فانك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها انما تم لها الحسن ، وانتهى الى حيث انتهى ، بما توخّى فى وضع الكلام من التقديم والتأخير ، وتجدها قد ملّحت ولطفت بمعاونة ذلك ، وموازرته لها . وان شككت فاعمد الى الجارّين والظرف ، فأزل كلا منها عن مكانه الذى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨١ .
(٢) المرجع السابق نفسه .

وضعه الشاعر فيه ، فقــل : سالت شــعاب الحىّ ، بوجوه كالدنانير ، عليه ، حين دعا أنصاره ؛ ثم انظر كيف يكون الحال ، وكيف يذهب الحسن والحلاوة ، وكيف تعــدم أريحيتك التى كانت ، وكيف تذهب النشوة التى كنت تجدها ؟ [١] » .

وهكذا يبدو أن الاستعارة تكون فى المعنى ، وأن بلاغتها راجعة الى نظم عبارتها ، وما بين المعانى من الارتبــاط ، وأن الحسن والقبح لا يكونان فيها الا من جهة المعانى خاصة ،من غير أن يكون للألفاظ فى ذلك نصيب ، أو يكون لها فى التحسين أو خلاف التحسين تصعيد وتصويب [٢] .

وكذلك القول فى التشبيه ؛ لأن التشبيه قياس ، والقياس يجرى فيما تعيه القلوب ، وتدركه العقول ، وتستفتىفيه الأفهام والأذهان ، لا الأسماع والآذان [٣] .

ومعنى ذلك أن مجال التشبيه انما هو عقد صلة بين أمرين ، وادراك هذه الصلة من شأن العقل ، فالجمال والقبح ينشآن من وثاقة الصلة بين الأمرين ، أو وهن هذه الصلة ، وكلما اشتدت الوثاقة ، كان حظ التشبيه من الجمــال وافرا ، وكلما وهنت الصلة ضعف ذلك الحظ أو امحى فى التشبيه .

وهكذا الأمر فى الكناية يعود الأمر فيها الى المعنى لا الى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٧٨ .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٤ ــ ١٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥ .

اللفظ ؛ فحقيقة الكناية أن تثبت معنى أنت تصل اليه من طريق العقل دون طريق اللفظ ؛ فانك لما سمعت قولهم : هو كثير رماد القِدر ، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القِرى والضيافة ، لم تعرف ذلك من اللفظ ، ولكنك عرفته بأن رجعت الى نفسك ، فقلت : انه كلام قد جاء فى المدح ، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد ، فليس الا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنْصَب له القدور الكثيرة ، ويطبخ فيه للقِرى والضيافة ، وذلك لأنه اذا كثر الطبخ فى القدور كثر احراق الحطب تحتها ، واذا كثر احراق الحطب كثر الرماد لا محالة .

وهكذا السبيل فى كل ما كان كناية ، فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله : ولا أبتاعُ الا قريبة الأجلِ . التمدح بأنه مضياف ، ولكنك عرفت ذلك بالفكر والتأمل بأن علمت أنه لا معنى للتمدح بظاهر ما تدل عليه العبارة : من قرب أجل ما يشتريه ، فطلبت له هدفا ، فعلمت أنه أراد أنه يشترى ما يشتريه للأضياف ؛ فاذا اشترى شاة أو بعيرا ، كان قد اشترى ما قد دنا أجله ؛ لأنه يذبح وينحر عن قرب .

وهكذا سلم لعبد القاهر فكرته : من أن البلاغة تعود الى المعانى ، وأن النظم مظهر هذه البلاغة .

وبعد ، فالكلمة تنقسم الى حقيقة أو مجاز ، وقد سبق تعريفهما ، وشرح عبد القاهر لهذا التعريف (١) .

---

(١) راجع ص ١٨٧ من هذا الكتاب .

ويعود عبد القاهر الى تعريفهما فى كتاب أسرار البلاغة [1] ؛ فيعرف الحقيقة بأنها كل كلمة أريد بها ما وقعت له فى وضع واضع ، وان شئت قلت : فى مواضعته ، وقوعا لا يستند فيه الى غيره .

مثال ذلك قولك : « الأسد » تريد به السَّبع ؛ فهى كلمة أريد بها ما حدده الواضع لها ، وهو غير مستند فى هذا الى شيء غير السَّبع ؛ أى أنه لا يحتاج أن يُتَصوَّر له أصل توصلنا به الى السَّبع ، من أجل التباس بينهما وملاحظة[2] .

وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة بين الثانى والأول ، وان شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع الى ما لم توضع له ؛ لملاحظة بين ما تجوز بها اليه ، وبين أصلها الذى وضعت له فى وضع واضعها فهى مجاز [3] .

مثال ذلك كلمة « الأسد » فى قولك : « رأيت أسدا » تريد رجلا شبيها بالأسد ؛ فكلمة « الأسد » مجاز ؛ لأننا ننتقل فيها ، ونجتاز بها المعنى الذى وضعه الواضع وهو الحيوان المفترس الى ما لم يوضع له ، وهو الرجل الشجاع الباسل ، لأننا نلحظ صلة بين ما تجوز بها اليه وبين أصلها الذى وضعت له ، وهى الشجاعة .

---

(١) ص ٣٠٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣ .

(٣) اسرار البلاغة ص ٣٠٤ .

وكان ظاهر الأمر يقضى أن يبدأ عبد القاهر بالحديث عن الحقيقة والمجاز ، ثم يتبع ذلك بالقول فى التشبيه والتمثيل ، ثم يذكر الاستعارة بعد ذلك ؛ لأن المجاز أعم من الاستعارة ، والواجب أن يبدأ بالعام قبل الخاص ؛ والتشبيه كالأصل فى الاستعارة ، وهى شبيه بالفرع له ، فكان واجبا أن يبدأ به قبلها ؛ ولكن عبد القاهر رأى البدء بالاستعارة ثم أن يعرج على التشبيه والتمثيل ، ثم يكمل القول فيها .

ولكننا رأينا أن نبدأ بالاستعارة ؛ احتراما لرأيه فى البدء بها ، لا على أن ندرسها مقتفين منهجه ، بل سنلم بأبحاثها فى فصل واحد .

وقد تناول عبد القاهر موضوع الاستعارة فى غير موضع من كتابيه ، وسنجمع هنا شمل أبحاثه عنها .

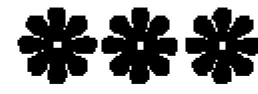
# الاستعارة

وقدمها عبد القاهر لأنه يحلها بين فنون القول مكانة رفيعة ، وحسبك أنه يقول عنها : « هى أمد ميدانا ، وأشد افتنانا ، وأكثر جريانا ، وأعجب حسنا واحسانا ، وأوسع سعة ، وأبعد غورا ، وأذهب نجدا فى الصناعة وغورا ، من أن تجمع شعبها وشعوبها، وتحصرفنونها وضروبها ، نعم ، وأسحرسحرا ، وأملأ بكل ما يملأ صدرا ، ويمتع عقلا ، ويؤنس نفسا ، ويوفر أنسا ، وأهدى الى أن تهدى اليك عذارى قد تخير لها الجمال ، وعنى بها الكمال ،... وهى أجل من أن تأتى الصفة على حقيقة حالها ، ونستوفى جملة جمالها » .

« ومن الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبدا فى صورة مستجدة ، تزيد قدره نبلا ، وتوجب له بعد الفضل فضلا ، وانك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد ، وحتى تراها مكررة فى مواضع ، ولها فى كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد ، وشرف منفرد ، وفضيلة مرموقة ، وخلابة مومومقة ، ومن خصائصها ، التى تذكر بها وهى عنوان مناقبها ، أنها تعطيك الكثير من المعانى باليسير من اللفظ ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر ، وتجنى من الغصن الواحد أنواعا من الثمر » .

« واذا تأملت أقسام الصنعة التى بها يكون الكلام فى حد البلاغة ، ومعها يستحق وصف البراعة ، وجدتها تفتقر الى أن تعيرها حلاها ، ... وصادفتها نجوما هى بدرها ، ورياضا هى زهرها ، ... فانك لترى بها الجماد حيا ناطقا ، والأعجم فصيحا ، والأجسام الخرس مبينة ، والمعانى الخفية بادية جلية ، ... ان شئت أرتك المعانى اللطيفة التى هى من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون ، وان شئت لطفت الأوصاف الجسمانية ، حتى تعود روحانية لا تنالها الا الظنون [1] » .

ذلك تقدير عبد القاهر للاستعارة ، وهو تقدير رجل يتذوق فنون البلاغة ، ويضع كل فن فى مكانه ، ويدرك قيمة الاستعارة فى رسم الاحساس وتصوير الخاطر .



ولكن ينبغى أن ندرك أن الفضيلة فى الاستعارة تتفاوت تفاوتا شديدا ، فمنها العامى المبتذل ، كقولنا : رأيت أسدا ، ووردت بحرا ، ومنها الخاصيُّ النادر الذى لا يكون الا فى كلام الفحول ، ولا يقوى عليه الا أفراد الرجال ، كقول الشاعر :

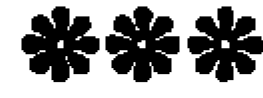
أخَذْنا بأطرافِ الأحاديثِ بَيْنَنَا
وسالَت بأعناق المَطِيِّ الأباطحُ [2]

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٢ — ٣٣ .

(٢) الأبطح : مسيل واسع فيه رمل ودقاق الحصى .

أراد أنها سارت سيرا حثيثا فى غاية السرعة ، وكانت سرعة فى لين وسلاسة ، كأنها كانت سيولا وقعت فى تلك الأباطح ، فجرت بها .



والاستعارة التى تحدث عنها عبد القاهر ، وجعل لها هذه المكانة المرموقة بين فنون القول ، انما هى الاستعارة المفيدة ؛ فالاستعارة عنده تنقسم قسمين : مفيدة ، وغير مفيدة .

فالاستعارة غير المفيدة تكون حيث تراهم ، قد وضعوا للعضو الواحد أسامى كثيرة بحسب اختلاف أجناس الحيوان ؛ كوضع الشفة للانسان ، والمِشْفر للبعير ، والجحفلة للفرس ، وما شاكل ذلك ؛ فاذا استعمل الشاعر شيئا منها فى غير الجنس الذى وضع له ، فقد استعاره منه ، ونقله عن أصله ، وجاز به موضعه ، كقول العجاج : وفاحِماً ، ومَرْسِناً مسرَّجَا .

يريد أنفا يضىء كالسراج ؛ والمرسن فى الأصل للحيوان ؛ لأنه الموضع الذى يقع عليه الرسن (1) . وكاستعمال الشفة للفرس ، وهى موضوعة للانسان ؛ فهذا ونحوه لا يفيدك شيئا لا تستفيده من الأصل ؛ فلا فرق من جهة المعنى بين قوله : ومرسنا ، وقوله : وأنفا ؛ بل الاستعارة هنا أشبه بأن تنقصك

(1) الرسن : الحبل .

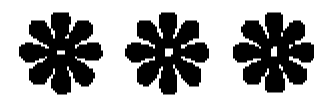
جزءا من الفائدة [1]. ولا يتصور فى مثل هذه الاستعارة أن تكون من جهة المعنى ، وانما مدار أمرها على اللفظ [2] .

أما اذا كان الاستخدام لغرض معنوى ، فان ذلك من باب الاستعارة المفيدة ، كقول الفرزدق :

فَلَوْ كُنْتَ ضَبِّيًا عرفت قرابتى
ولكنَّ زَنجيًّا غليظَ المشَافرِ [3]

فهنا استخدم كلمة المشافر للانسان ، وهى للجمل ؛ لأنه يريد أن يشبه الزنجى العبد بالجمل فى أنه لا يفرق بين الرفيع والوضيع .

والاستعارة المفيدة هى التى تكون فى المعانى ، كالأمثلة التى سبق أن أوردناها ، وكما سوف نورده من الأمثلة .



وقسم عبد القاهر الاستعارة المفيدة قسمين :

أحدهما : أن تنقل الاسم عن مسماه الأصلى الى شىء آخر ثابت معلوم [4] ، فأنت تريد أن تقول : رأيت رجلا هو كالأسد فى شجاعته وقوة بطشه ؛ فتدع ذلك ، وتقول : رأيت

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢ – ٢٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٧ . وخبر لكن فى البيت محذوف تقديره : لايعرفنى.
(٤) أسرار البلاغة ص ٣٤ .

أسدا [1]. فهناك الاسم ، وهو الأسد ، قد تناول شيئا معلوما ، وهو الرجل الشجاع ، ونقل الأسد عن مسماه الأصلى ، وهو الحيوان المفترس ، فجعل اسما للرجل الشجاع ، على سبيل الاستعارة والمبالغة فى التشبيه [2].

وثانيهما : أن يؤخذ الاسم عن حقيقته ، ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار اليه ، فيقال : هذا هو المراد بالاسم ، والذى استعير له ، وجعل خليفة لاسمه الأصلى ، ونائبا منابه [3] ، وذلك كقول لبيد :

وَغداةِ ريح قد كَشَفْتُ ، وقِرَّة
اذ أصبحت بيدِ الشمال زمامُها [4]

لأنه جعل للشمال يدا ، ومن الواضح أنه ليس هناك شيء

---

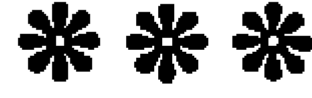
(١) دلائل الاعجاز ص ٥٣ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٤ .

(٣) ملحوظة : طريقة علاج عبد القاهر لهذين اللونين للاستعارة فى كتابيه : أسرار البلاغة ، ودلائل الاعجاز — تدل على أن كتاب الدلائل الف قبل الأسرار ؛ لانك تراه فى الاسرار يضع التعريفات ، ويحاول أن يحدد كما ترى . اما فى الدلائل فيتحدث عن هذا اللون الثانى من لونى الاستعارة بقوله : وضرب آخر من الاستعارة ، وهو ما كان نحو قوله : « اذ أصبحت بيد الشمال زمامها » ، مما يدل على أنه فى الدلائل كان المثل أمامه ، ولم يحاول تحديده ؛ فلما الف كتاب الأسرار حاول فيه التحديد والتعريف وأتى بأمثلة وقف عندها وحللها .

(٤) الغداة : البكرة ، أو ما بين الفجر وطلوع الشمس . والقرة بالكسر : البرد .

مشار اليه يمكن أن تجرى اليد عليه ، كاجراء الأسد على الرجل فى المثال الماضى [١] .



وأراد عبد القاهر أن يدرج الاستعارة من الضعف الى القوة ؛ فرأى أن أول مراتب الاستعارة أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجودا فى المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة ، الا أن لذلك الجنس مراتب فى القوة والضعف ، فأنت تستعير لفظ الأقوى لمن هو دونه .

ومثاله : استعارة الطيران لغير ذى الجناح ، اذا أردت السرعة؛ فالطيران وسرعة الجرى من جنس واحد من حيث الحركة على الاطلاق [٢] .

ونوع ثان يشبه هذا الضرب ، وهو أن يكون الشبه مأخوذا من صفة موجودة فى المستعار له والمستعار منه على الحقيقة ، وذلك قولك : « رأيت شمسا » تريد انسانا يتهلل وجهه كالشمس ؛ ذلك أن الشبه مراعى فى التلألؤ ؛ ورونقُ الوجه الحسن مجانسٌ لضوء الأجسام النيرة [٣] .

أما الضرب الثالث ، وهو الصميم الخالص من الاستعارة ،

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٤ .
(٢) أسرار البلاغة ص ٤١ .
(٣) المرجع السابق ص ٤٦ .

فأن يكون ألشبه مأخوذا من الصور العقلية ، كاستعارة النور للبيان ، والحجة الكاشفة عن الحق ، فى قوله سبحانه : « واتبعوا النُّور الذى أنزِلَ مَعَهُ » فانه لا شك فى أنه ليس بين النور والحجة ما بين طيران الطائر ، وجرى الفرس من الاشتراك فى عموم الجنس ؛ لأن النور صفة من صفات الأجسام محسوسة ، والحجة كلام ؛ وكذلك ليس بينهما ما بين الرجل والأسد فى طبيعة تكون فى الحيوان كالشجاعة ؛ فليس الشبه الذى يجمع بين النور والبيان والحجة الا أن القلب اذا وردت عليه الحجة صار فى حالة شبيهة بحال البصر اذا صادف النور [1].

وهذا الضرب هو المنزلة التى تُبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها ، ولها أساليب كثيرة :

أحدها : أن يكون المشبه به مشاهدا مدركا بالحواس ، والمشبه معانى معقولة .

وثانيها : أن يكون المشبه به والمشبه محسوسين ، ووجه الشبه ، مع ذلك ، عقلى .

وثالثها : أن يكون المشبه والمشبه به معقولين [2].

مثال اللون الأول تشبيه البيان والحجة بالنور ، وقد سبق بيانه .

ومثال الثانى قول الرسول الكريم : « ايَّاكُمْ وخَضْراءَ

---

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٠ .

الدِّمَنْ[1] »؛ فالشبه مأخوذ للمرأة من النبات ، وكلاهما جسم ، الا أنه لم يقصد بالتشبيه لون النبات ، وخضرته ، ولا طعمه ، ولا رائحته ، ولا شكله ، وصورته ، بل القصد شبه عقلي بين المرأة الحسناء فى المنبت السوء ، وبين تلك النابتة على الدمنة ، وهو حسن الظاهر فى رأى العين ، مع فساد الباطن ؛ وطيب الفرع ، مع خبث الأصل[2] .

ومثال الثالث تشبيه وجود الشيء بالعدم ، على معنى أنه لما قل فى المعانى التى بها يظهر للشيء قدر ، ويصير له ذكر ، صار وجوده كلا وجود .

وكتشبيه العدم بالوجود ، على معنى أن الفانى لما خلف آثارا جميلة تحيي ذكره صار لذلك كأنه لم يعدم[3] .

وتشبيه المعقول بالمعقول يجيء على طريقين : أحدهما تنزيل الوجود منزلة العدم ، كقوله تعالى : « أوَ مَنْ كانَ مَيتاً ، فأحْيَيْناهُ » .

والطريق الثانى أن يكون لأحد المعنيين شبه بالآخر فى صفة معقولة ، كما فى قولهم : « لقى الموت » يريدون لقى الأمر الأشد الصعب الذى هو فى كراهة النفس له كالموت ؛ فقد عبرت ههنا عن شدة الأمر بالموت ، واستعرته لهذا الأمر الشديد من

---

(1) الدمن : جمع دمنة ، وهى : المزبلة .
(2) أسرار البلاغة ص ٥١ ـ ٥٢ .
(3) المرجع السابق ص ٥٧ .

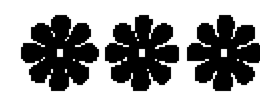
أجلها ؛ والشدة ومحصولها الكراهة موجودة فى كل واحد من المستعار له ، والمستعار منه [1] .

تلك هى الأقسام التى أوردها عبد القاهر للاستعارة ، وسوف يفرق بينها وبين التشبيه والتمثيل ، ويبين مكانها من المجاز ، بعد أن يتحدث عن هذه الأبواب .

ويقرر عبد القاهر أن مزية الاستعارة ، والمبالغة التى تدعى لها ، ليست فى نفس المعنى الذى يقصد اليه المتكلم ، ولكن فى طريق اثباته للمعنى ، وتقريره اياه .

وكل استعارة لابد لها من قرينة تدل على أن الكلمة لا يراد بها معناها الحقيقى . وهم يجعلون هذه القرينة حالية ، اذا كانت الحال التى ألقى فيها الكلام تدل على المعنى المراد ، ولفظية اذا كان فى الكلام ما يدل عليه .

ولعل عبد القاهر يرى أن الاستعارة تحتاج دائما الى قرينة لفظية تدل على المراد ، لأن قرينة الحال يكتفى بها فى الاستعارات المشهورة .



ويلح عبد القاهر على فكرة المعنى فى الاستعارة ، ولا يقفه عند ظاهر الأمر ، ويتغلغل الى الأعماق ، حتى يقف على ما يراد

---

(١) المرجع السابق ص ٥٧ و ٦١ و ٦٩ .

بالاستعارة ، وعلى السر فى أنها دائما أبلغ من الحقيقــة ؛ فلا يطمئن الى أن المشبّه به يستعار للمشبّه ، ويأخذ معناه .

يقول عبد القاهر : « اعلم أنك ترى الناس وكأنهم يرون أنك اذا قلت : رأيت أسدا ، وأنت تريد التشبيه ، كنت نقلت لفظ « أسد » عما وضع له فى اللغة ، واستعملته فى معنى غير معناه ، حتى كأنه ليس الاستعارة الا أن تعمد الى اسم الشيء ، فتجعله اسما لشبيهه ... ويذهبون عما هو مركوز فى الطباع من أن المعنى فيها المبالغة ، وأن يدّعى فى الرجل أنه ليس برجل ، ولكنه أسد بالحقيقة ، وأنه انما يعــار اللفظ من بعد أن يعار المعنى ، وأنه لا يشرك فى اسم الأسد الا من بعد أن يدخل فى جنس الأسد ؛ ... ومن أجل أن كان الأمر كذلك رأيت العقلاء كلهم يثبتون القول بأن من شأن الاستعارة أن تكون أبدا أبلغ من الحقيقة ؛ والا فان كان ليس ههنا الا نقل اسم من شيء الى شيء ، فمن أين يجب أن تكون الاســتعارة أبلغ من الحقيقة ، ويكون لقولنا : رأيت أسدا ، مزيّة على قولنا : رأيت شبيها بالأسد ؛ وقد علمنا أنه محال أن يتغيّر الشيء فى نفسه ، بأن ينقل اليه اسم قد وضع لغيره من بعد ألا يراد من معنى ذلك الاسم فيه شيء وبوجه من الوجوه » .

« واعلم أن العقلاء بنوا كلامهم اذا قاسوا وشبّهوا على أن الأشياء تستحقّ الأسامى لخواص معان فيها دون ما عداها ؛ فاذا أثبتوا خاصة شيء لشيء أثبتوا له اسمه ، فاذا جعلوا الرجل بحيث لا تنقص شجاعته عن شجاعة الأسد ، ولا يعــدم منها

شيئا ، قالوا : هو أسد ، ... ثم انهم اذا استقصوا فى ذلك نفَوا عن المشبَّه اسم جنسه ، فقالوا : ليس هو بانسان ، انما هو أسد ، ... كما قال تعالى : « ما هذا بَشراً ، ان هذا الاّ ملَك كريم » ؛ ثم ان لم يريدوا أن يخرجوه عن جنسه جملة قالوا : هو أسد فى صورة انسان ... ففى هذه الجملة بيان لمن عقل أن ليست الاستعارة نقل اسم عن شئ الى شئ ، ولكنها ادّعاء معنى الاسم لشئ ؛ اذ لو كانت نقلا ، وكان قولنا : رأيت أسدا ، بمعنى رأيت شبيها بالأسد ، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة ، لكان محالا أن يقال : ليس هو بانسان ، ولكنه أسد ، فى صورة انسان ؛ كما أنه محال أن يقال : ليس هو بانسان ، ولكنه شبيه بأسد ، أو يقال : هو شبيه بأسد فى صورة انسان »[1] .

وهكذا يضع عبد القاهر الاستعارة فى مكانها ، ويبيِّن سر بلاغتها ، والمبالغة فيها ، وأنه ليست المسألة نقل كلمة من معنى الى معنى ؛ لأن ذلك يفقد الاستعارة قوتها ، بل يضيع معناها ؛ لأننا لو نقلنا الأسد من معناه الحقيقى الى معنى الرجل الشجاع ، لصار معنى ( رأيت أسدا ) : ( رأيت رجلا شجاعا ) ؛ فتفقد الاستعارة قوّتها ، ولا تكون أقوى من الحقيقة فى شئ ، ولكن مصدر قوّة الاستعارة انما هو فى ادعاء أن الرجل من جنس الأسد حقيقة ، له طبيعته وصفاته .

وهكذا يخلص عبد القاهر الى ما يريده ، وهو أنه قد تبيَّن

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٣١ – ٣٣٣ .

من غير وجه أن الاستعارة انما هى ادّعاء معنى الاسم للشىء ، لا نقل الاسم عن الشىء ، واذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم للشىء ، علمت أن الذى قالوه من أنها تعليق للعبارة على غير ما وضعت له فى اللغة ، ونقل لها عمّا وضعت له ـ كلام قد تسامحوا فيه ؛ لأنه اذا كانت الاستعارة ادّعاء معنى الاسم لم يكن الاسم مزالا عمّا وضع له ، بل مقرًّا عليه (١) .

كذلك تراهم اذا تكلموا فى الاستعارة لا يمتنعون من أن يقولوا : انه أراد المبالغة ، فجعله أسدا ، وذلك صريح فى أن الأصل فيها المعنى ، وأنه المستعار فى الحقيقة ، وأن قولنا : استعير له اسم الأسد ، اشارة الى أنه استعير له معناه ، وأنه جعل ايّاه (٢) . وهكذا لا يستطيعون أن يجعلوا الاستعارة وصفا للفظ من حيث هو لفظ (٣) .

تلك هى مباحث الاستعارة التى نثرها عبد القاهر فى كتابيه : الدلائل ، والأسرار ؛ وقد جمعناها فى هذا الفصل ، وأرجأنا الموازنة بينها وبين غيرها من فنون القول الى ما بعد دراسة هذه الفنون ، ولنبدأ ، كما بدأ عبد القاهر بباب التشبيه .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٣٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٥٤ .

# التّشبيه

أول ما تعرّض له عبد القاهر فى باب التشبيه أن جعله على ضربين :

أحدهما : أن يكون تشبيه الشىء بالشىء من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه الى تأوّل ، كتشبيه الشىء بالشىء ، من جهة الصورة والشكل ، وكالتشبيه من جهة اللون ، أو من جهة الصورة واللون ، أو من جهة الهيئة ، ويدخل فى الهيئة حال الحركات فى أجسامها ، كتشبيه الذاهب على الاستقامة بالسهم السّديد ، وكذلك كل تشبيه يجمع بين شيئين مما يدخل تحت الحواسّ ، كتشبيه بعض الأصوات ببعض ، وكتشبيه بعض الفواكه الحلوة بالعسل ، وكتشبيه الليّن النّاعم بالخزّ ، وتشبيه رائحة بعض الرياحين ببعض .

وكذلك التشبيه من جهة الغريزة والطباع ، والأخلاق تدخل فى الغريزة ، كتشبيه الرجل بالأسد فى الشجاعة .

فالشبه فى هذا كله بيّن ، لا يجرى فيه التأويل ولا يفتقر اليه فى تحصيله ، وأى تأويل يجرى فى مشابهة الخدّ للورد فى الحمرة ، وأنت تراها ههنا ، كما تراها هناك ؟ وكذلك تعلم الشجاعة فى الأسد ، كما تعلمها فى الرجل (١) .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٧٠ — ٧٢ .

ثانيهما : أن يكون التشبيه محصّلا بضرب من التأويل ، وذلك كقولك : هذه حجّة كالشمس فى الظهور ؛ فذلك تشبيه لا يتم لك الاّ بتأوّل ، وذلك أن تقول : حقيقة ظهور الشمس وغيرها من الأجسام ألاّ يكون دونها حجاب ، مما يحول بين العين ورؤيتها . والشبهة نظير الحجاب فيمايدرك بالعقول ؛ لأنها تمنع القلب من رؤية ما هى شبهة فيه ، كما يمنع الحجاب العين أن ترى ماهو من ورائه ، ولذلك توصف الشبهة بأنها اعترضت دون الذى يروم القلب ادراكه ؛ فاذا ارتفعت الشبهة ، وحصل العلم بمعنى الكلام الذى هو الحجّة على الحكم ، قيل هـذا ظاهر كالشمس ؛ أى ليس ههنا ما يمنع من العـلم به ، وليس ثمّة مساغ للتوقف والشك فيه ، وأن المنكر له اما مدخول فى عقله ، أو مسرف فى العناد ، كما أن الشمس الطالعة لا يشك فيها ذو بصر ، ولا ينكرها الا من لا عذر له فى انكاره .

وهكذا قد احتجت فى تحصيل الشبه بين الحجّة والشمس الى مثل هذا التأوّل[1] .

وما طريقه التأوّل يتفاوت تفاوتا شديدا ، فمنـه ما يقرب مأخذه ، ومنه ما يحتاج الى قدر من التأمّل ، ومنه ما يدقّ ويغمض ، حتى يحتاج فى استخراجه الى فضل رويّة[2] .

فالقريب المأخذ مثل تشبيه الحجّة بالشمس ، ومايحتاج الى

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠ ــ ٧٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٢ .

ضرب من التلطّف كقولهم فى صفة الكلام : ألفاظه كالماء فى السّلاسة ، وكالنّسيم فى الرّقّة ، وكالعسل فى الحلاوة .

أمّا ما تقوى فيه الحاجة الى التأوّل ، حتى لا يعرف المقصود من التشبيه فيه ببديهة السّماع ، فكقول كعب الأشقرىّ فى وصف بنى المهلّب : « هم كالحلقة المفرغة : لا يدرى أين طرفاها[1] » .

والتشبيه يطلق على الضربين جميعا ، أما التمثيل فهو الضرب الثانى منهما ، ولذلك كان التشبيه عاما ، والتمثيل أخصّ منه ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلا[2] .

وانما أنقسم التشبيه هذا الانقسام ؛ لأن الاشتراك فى الصفة يقع مرّة فى نفسها وحقيقة جنسها ، ومرّة فى حكم لها ومقتضى ؛ فالخدّ يشارك الورد فى الحمرة نفسها ، وتجدها فى الموضعين بحقيقتها ؛ ولكن اللفظ يشارك العسل فى الحلاوة ، لا من حيث جنسه ، بل من جهة حكم وأمر يقتضيه ، وهو ما يجده الذائق فى نفسه من اللذة ، اذا صادفت بحاسة الذوق ما يميل اليه الطبع ؛ فاذا شبه اللفظ بالعسل فى الحلاوة ، كان التشبيه ليس من جهة الحلاوة نفسها وجنسها ، ولكن من مقتضىً لها ، وصفة تتجدد فى النفس بسببها ، وأن السامع يجد عند وقوع هذا

---

(١) المرجع السابق ص ٧٣ ــ ٧٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .

اللفظ فى سمعه حالة فى نفسه شبيهة بالحالة التى يجدها الذائق للحلاوة من العسل[1] .

والتشبيه الحقيقى الأصلى هو الضرب الأول ؛ أما الضرب الثانى ففرع له ، ومرتّب عليه ، لأن مدار التشبيه على أنه يقتضى ضربا من الاشتراك ، ومعلوم أن الاشتراك فى نفس الصفة أسبق فى التصوُّر من الاشتراك فى مقتضى الصفة ؛ فالحلاوة أولا ، ثم انها تقتضى اللّذة فى نفس الذائق لها [1]، ثانيا .

والشبه العقلى ربما انتزع من شىء واحد ، كما رأينا من انتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل ؛ وربما انتزع من عدة أمور يجمع بعضها الى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشبه ، ومثال ذلك قوله تعالى : « مثَل الذين حُمِّلوا التوراة ، ثم لم يحملوها كمثل الحِمار يحمل أسفارا » فالشبه منتزع من أحوال الحمار ، وهو أنه يحمل الأسفار التى هى أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول ، ثم لا يحسُّ بما فيها ، ولا يشعر بمضمونها ، ولا يفرّق بينها وبين سائر الأحمال التى ليست من العلم فى شىء فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه ؛ فالشبه كما ترى مقتضى أمور مجموعة ، وتتيجة لأشياء ألّفت وقرن بعضها الى بعض .

وقد يجىء التشبيه معقودا على أمرين ، ولكنهما لايتشابكان

(١) المرجع السابق ص ٧٨ ــ ٧٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٩ ــ ٨٠ .

هذا التشابك ، كقولهم : « هو يصفو ، ويكدر » ؛ لأنهم وان أرادوا أن يجمعوا له الصفتين ، لا يريدون أن احداهما ممتزجة بالأخرى [1] .

ومما ينبغى أن يعلم أن التشبيه الذى هو أولى بأن يسمى تمثيلا ، لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ما تجده لا يحصل لك الا من جملة من الكلام ، أو جملتين ، أو أكثر ، حتى ان التشبيه كلما كان أوغل فى كونه عقليا محضا ، كانت الحاجة الى الجملة أكثر ، وذلك كقوله تعالى : « انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، فاختلط به نبات الأرض ، مما يأكل الناس والأنعام ، حتى اذا أخذت الأرض زخرفها ، وازينت ، وظن أهلها أنهم قادرون عليها ، أتاها أمرنا ليلا أو نهاراً ، فجعلناها حصيداً كأن لم تغن [2] بالأمس » وقد كثرت الجمل فيه ، حتى انك ترى فى هذه الآية عشر جمل اذا فصلت ، والشبه منتزع من مجموعها ، من غير أن يمكن فصل بعضها من بعض ، ولا حذف شىء منها ، فلو حذفت منها جملة واحدة من أى موضع كان أخل ذلك بالمغزى من التشبيه [3] .

أما اذا لم ترتب الجمل هذا الترتيب الذى يضم بعضها الى بعض فليست من هذا اللون من التمثيل ، كما اذا قلت : زيد

---

(1) أسرار البلاغة ص ٨٠ – ٨٢ .
(2) تغن : تكثر .
(3) أسرار البلاغة ص ٨٧ .

كالأسد بأسا ، والبحر جودا ، والسيف مضاء ، فانه لا يجب الاحتفاظ فى هذه التشبيهات بنظام مخصــوص بل لو بدأت بالسيف ، وتشبيهه به فى المضاء ، وأخرت تشبيهه بالأسد فى الشجاعة ، كان المعنى بحاله [1] .

(١) المرجع السابق نفسه .

# التّمثِيلُ

عنى عبد القاهر عناية كبرى بالتمثيل ، فذكر أن له مظهرين : أحدهما : أن يظهر المعنى ابتداء فى صورة التمثيل ، وثانيهما : ما يجيء فى أعقاب المعانى ؛ لايضاحها ، وتقريرها فى النفوس .

وهو على الحالين يكسو المعانى أبَّهة ، ويرفع من أقدارها ، ويضاعف قواها فى تحريك النفوس لها ، ودعوة القلوب اليها ، ويستثير لها من أقاصى الأفئدة صبابة وكلفا ، ويقسر الطّباع على أن يعطيها محبَّة وشغفا (1) .

وان أردت أن تعرف ذلك فانظر الى نحو قول البحترى :

دان على أيدى العُفَاةِ ، وشاسعٌ
عن كلِّ نِدٍّ فى النَّدى وضَرِيبِ
كالبدرِ أفرَطَ فى العلوِّ ، وضوءُهُ
لِلعُصبَةِ السَّارِينَ جِدُّ قَرِيبِ

وفكر فى حالك وحال المعنى معك ، وأنت فى البيت الأول لم تنته الى الثانى ، ثم قسهما على الحال وقد وقفت عليه ، فانك تعلم بعد ما بين حالتيك ، وشـدة تفاوتهما فى تمكّن المعنى لديك ، وتحبّبه اليك ، ونبله فى نفسك ، وتوفيره لأنسك (2) .

---

(1) المرجع السابق ص ٩٢ ــ ٩٣ .

(2) المرجع السابق ص ٩٧ ــ ٩٨ .

وكذلك تعهّد الفرق بين أن تقـول : أرى قوما لهم بهاء ومنظر ، وليس هناك مخبر ، وتقطع الكلام ، وبين أن تتبعه قول ابن لنكك :

فى شجَرِ السَّرْوِ منهم مَثَلٌ
لَه رُوَاءٌ ، وَمَا لهُ ثَمَـر

وقول ابن الرومى :

فغَدا كالخِلاف : يُورق للعين ، ويأبى الاثمار كلَّ الاباء

« وانظر الى المعنى فى الحالة الثانية ، كيف يورق شجره ويثمر ، ويفترُّ ثغره ، ويبسم »[1] .

وتأمل كذلك بيت أبى تمَّام :

واذا أرادَ الله نشرَ فضيـلة
طُوِيت أتاح لها لسان حَسود

مقطوعا عن البيت الذى يليـه ، برغم أن البيت واضـح المعنى ، ثم أتبعه بالبيت التالى ، وهو :

لولا اشتِعالُ النار فيما جاوَرتْ
ما كان يُعرَف طِيبُ عَرف العُود

وانظر هل نشر المعنى تمام حلّته ، وأظهـر المكنون من حسنه وزينته ، واستحق التقديم كله الا بالبيت الأخير ، وما فيه من التمثيل والتصوير[2] .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٩٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٠٠ .

وكذلك فرّق فى بيت المتنبى :

ومن يَكُ ذا فَمٍ مُرٍّ مريضٍ
يجِدْ مُرًّا بِهِ الماءَ الزُّلالا

لو كان عبّر عن المعنى بقوله : « ان الجاهل الفاسد الطبع يتصور المعنى بغير صورته ، ويخيّل اليه فى الصواب أنه خطأ » ، فهل كنت تجد هذه الرّوعة ؟ وهل كان يبلغ من التّهجين للجاهل ، والكشف عن نقصه ما بلغ التمثيل فى البيت ؟[1] .

واهتم عبد القاهر بالبحث عن الأسرار التى جعلت للتمثيل هذا الأثر فى النفس ، فوجد لذلك أسبابا وعللا ، كلٌّ منها يقتضى أن يفخم المعنى بالتمثيل وينبل ، ويشرف ويكمل .

فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفىٍّ الى جلىٍّ ، نحو أن تنقلها عن العقل الى الاحساس ، وعمّا يعلم بالفكر الى ما يعلم بالطّبع .

ذلك أن المعانى التى يجيء التمثيل فى عقبها على ضربين : غريب بديع يمكن أن يخالَف فيه ، ويدّعى امتناعه ، واستحالة وجوده ، كقول الشاعر :

فان تَفُقِ الأنامَ ، وأنت مِنهم
فانّ المِسك بعضُ دمِ الغزالِ

وذلك أنه أراد أنه فاق الأنام ، وفاتهم ، الى حد بطل معه

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقاربة ، بل صــار كأنه أصل بنفسه ، وجنس برأسه ، وهذا أمر غريب ، وهو أن يتناهى بعض أجزاء الجنس فى الفضائل الخاصة به الى أن يصير كأنه ليس من ذلك الجنس ، فاذا قال : «فان المسك بعض دم الغزال» فقد أبان أن لما ادعاه أصلا فى الوجود ، وبرّأ نفسه من صفة الكذب ، وذلك أن المسك قد خرج من صفة الدم وحقيقته ، حتى لا يعدّ فى جنسه ، اذ لا يوجد فى الدم شىء من أوصافه الشريفة الخاصة بوجه من الوجوه ، ولا فى المســك شىء من الأوصاف التى للدم .

والضرب الثانى : ألاّ يكون المعنى غريبا نادرا ، بل أن ينفى عن فعل من الأفعال التى يفعلها الانسان ــ الفائدة ، ويدّعى أنه لا يحصل منه على طائل ، ثم يمثّله فى ذلك بالقابض على الماء ، أو الراقم فيه ؛ فليس بمنكر مستبعد خطأ الانسان فى فعله أو ظنّه وأمله وطلبه ، كما فى قول الشاعر :

فأصبحْتُ من ليلَى الغَداة كقابِضٍ
على الماءِ خانَتْهُ فُروجُ الأصابِعِ

والشاعر هنا أراد أن يبيّن مقدار خيبة أمله ، فعندما جاء بالتمثيل أراك رؤية لا تشك معها ، ولا ترتاب ، أنه بلغ فى خيبة ظنّه ، وبوار سعيه ، الى أقصى المبالغ ، وانتهى فيه الى أبعد الغــايات ، حتى لم يحظ لا بما قلّ ، ولا ما كثر [1] . وذلك

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٠٢ ــ ١٠٥ .

راجع الى التمثيل ، لأنّا نعلم أن المشاهدة تؤثر فى النفوس حتى مع العلم بصدق الخبر [1] .

وسبب آخر يذكره عبد القاهر مبيّنا به روعة التمثيل ، ويراه محيطا بأطراف الباب ، ذلك أن لتصوّر الشبه من الشيء فى غير جنسه وشكله بابا آخر من الظّرف واللّطف ، ومذهبا من مذاهب الاحساس لا يخفى موضعه من العقل ، واذا استقريت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشدّ ، كانت الى النفوس أعجب ، وكانت النفوس لها أطرب .

والتمثيل أخص شيء بهذا الشأن .

« وهل تشك فى أنه يعمل عمل السحر فى تأليف المتباينين ، حتى يختصر بعد ما بين المشرق والمغرب ... وهو يريك للمعانى الممثّلة بالأوهام شبها فى الأشخاص الماثلة ... وينطق لك الأخرس ، ويعطيك البيان من الأعجم ، ويريك الحياة فى الجماد ، ويريك التئام عين الأضداد ، ويجعل الشيء قريبا بعيدا معا » [2]

وانظر كيف يقرّب المتباعدين ، وأنت تجد اصابة الرجل فى الحجّة ، وحسن تخليصه للكلام ، قد مثلت تارة بالهِناء [3] ، ومعالجة الابل الجربى به ، وأخرى بحزّ القصّاب اللّحم ، واعماله السكّين فى تقطيعه ، اذ يقولون : يضع الهناء مواضع

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) أسرار البلاغة ص ١٠٨ ــ ١١٢ .
(٣) الهناء : القطران .

النقَب [1] » و « يطبّق [2] المفصل » ؛ فهل ترى مزيداً فى التناكر على ما بين طلاء القطران ، وجنس القول والبيان [3] .

ومن أسباب جمال التمثيـل أنه يأتيك من الشيء الواحد بأشياء عدة ؛ فمثـلا يعطيك من القمر الشهرة فى الرّجل ، والنباهة ، والعزّ ، والرّفعة ؛ ويعطيك الكمال عن النقصان ، والنقصان عن الكمال ؛ ويعطيك شبه الانسان فى نشأته ونمائه الى أن يبلغ حد التمام ، ثم تراجعه اذا انقضت مدة الشباب ؛ وكذلك يتفرع من حالتى تمامه ونقصانه فروع لطيفة ؛ وهكذا ينظر الى مقابلته الشمس ، واستمداده من نورها ، والى كون ذلك سبب زيادته ونقصه ، وحصوله فى المحاق ، وغير ذلك من أحواله ، الى غير ذلك مما يشبّه به من حيث المنظر [4] .

هذا الى أن المعنى اذا أتاك ممثّلا فهو فى الأكثر ينجلى لك بعد أن يحوجك الى طلبه بالفكرة ؛ ومن المركوز فى الطبع أن الشيء اذا نيل بعد الطلب له والاشتياق اليه ، كان نيله أحلى ، وكان موقعه من النفس أجلّ وألطف [5] . وذلك يكون بتقرير الشبه بين الأشياء المختلفة [6] .

---

(1) النقب كصرد : الجرب .
(2) طبق السيف : أصاب المفصل .
(3) أسرار البلاغة ص ١١٣ .
(4) المرجع السابق ص ١١٤ ـ ١١٧ .
(5) المرجع السابق ص ١١٨ .
(6) المرجع السابق ص ١٢٧ .

ويمجّد عبد القاهر تمجيدا لا حد له لمح الصلة بين هذه الأشياء المختلفة ، اذ يرى أنه لم تأتلف هذه الأجناس المختلفة للمتمثّل ، ولم تتصادف هذه الأشياء المتعادية على حكم المشبَّه ، الا لأنه لم يراع ما يحضر العين ، ولكن ما يستحضر العقل ، ولم يُعْنَ بما تنال الرؤية ، بل بما تعلق الرَّوية ، ولم ينظر الى الأشياء من حيث تحويها الأمكنة ، بل من حيث تعيها القلوب الفطنة ، وعلى حسب دقة المسلك الى ما استخرج من الشَّبه تكون منزلة الأديب فى الحذق والالهام والألمعية حتى يصير اماما يتبعه من يجىء من بعده .

ولكن عبد القاهر لا يرى أنك متى ألّفت الشىء ببعيد عنه فى الجنس فقد أصبت وأحسنت ، ولكنه يشترط لذلك أن تصيب بين المختلفين فى الجنس شبها صحيحا معقولا ؛ فأمَّا أن تستكره الوصف ، وتروم أن تصوّره حيث لا يتصوَّر فلا ؛ لأنك حينئذ تكون بمنزلة الصانع الأخرق الذى يضع فى صورته ما لا يلائمها ، فتخرج مضطربة تنبو العين عنها .

كذلك ليس المراد بالحذق فى ايجاد الائتلاف بين المختلفات فى الأجناس أنك تقدر أن تحدث بينها مشابهة ليس لها أصل فى العقل ؛ وانما المراد أن هناك مشابهات خفيّة يدقّ المسلك اليها ؛ فاذا تغلغل الفكر ، فأدركها ، استحق صاحبها الفضل (١) .

***

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ – ١٣١ .

ويرى عبد القاهر أن من التشبيه ما يكون قريبا يقع فى الخاطر لأول وهلة ، كما اذا رأيت الشمس ، وجرى فى خاطرك استدارتها ونورها ، فانه يقع فى قلبك المرآة المجلوّة ، ويتراءى لك الشبه بينهما ؛ ولكنك تعلم أن خاطرك لا يسرع الى تشبيه الشمس بالمرآة المجلوّة فى كفّ الأشل ، كقوله :

والشمس كالمرآة فى كفّ الأشَلّ

فبعض التشبيه كالغائب ، وبعضه كالبعيد ، لا ينال الا بعد قطع مسافة اليه ، ولا يناله الا عميق التفكير [1] .

ويبين عبد القاهر السبب فى سرعة بعض التشبيه الى الفكر ، واباء البعض أن يكون له ذلك الاسراع ، ويذكر لذلك علّتين :

احداهما : أن الجملة دائما أسبق الى النفوس من التفصيل ، فترى بالنّظر الأول الوصف على الجملة ، ثم ترى التفصيل عند اعادة النظر ، وهكذا الحكم فى السمع وغيره من الحواس ، والأمر فى القلب كذلك ، تجد الجمل دائما تقع فى الخاطر أولا ، وترى التفاصيل لا تحضر الا بعد اعمال الرويّة ؛ فالاشتراك فى الصفة اذا كان من جهة الجملة بحيث لا يشوبه شىء من التفصيل ، نحو ان كلا الشيئين أسود ، فهو يقلّ عن أن يحتاج فيه الى تشبيه ، فان دخل فى التفصيل شىء نحو أن هذا السواد صاف برّاق ، احتاج بقدر ذلك الى اعمال الفكر ؛ فان زاد

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٢٥ – ١٣٧ .

تفصيله بخصوصية تحتاج الى فضل تأمّل ، ازداد الأمر قوة فى اقتضاء الفكر ، كتشبيه سقط النار بعين الدّيك فى قوله :

وسِقط كَعَين الدّيك عاوَرْتُ صُحْبَتى [1] .

وبمقدار لمح هذه التفاصيل يتفاضل البلغاء ، ويمكن الموازنة بين بعضهم وبعض ، وتفضيل البليغ يتنبّه الى التفاصيل [2] .

والعلّة الثانية لأن يكون الشيء ثابت الصورة فى النفس ، أن يكثر دورانه على العيون ، وأن تدركه الحواس فى كل وقت أو فى أغلب الأوقات ، فكل تشبيه رجع الى وصف أو صورة ، أو هيئة من شأنها أن ترى وتبصر دائما — هو تشبيه نازل مبتذل ، وما كان بالضدّ من هذا ، وفى الغاية القصوى من مخالفته فالتشبيه حينئذ غريب نادر بديع ، ثم تتفاضل التشبيهات التى تجيء بين هذين الطرفين بحسب حالها منهما [3] .

وعلى أساس ما فى التشبيه من تفصيل وازن بين قول بشّار :

كأن مُثارَ النَّقع فوق رءُوسِنا
وأسيافَنا لَيلٌ تهاوى كَواكِبه

وقول المتنبى :

يزورُ الأعادى فى سماء عَجاجَة
أسِنّتُه فى جانبَيها الكواكِبُ

---

(١) السقط : ما يخرج من الزند . وعاورت : تناوبت معهم .

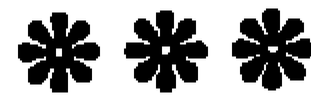
(٢) أسرار البلاغة ص ١٣٧ — ١٤٢ .

(٣) أسرار البلاغة ص ١٤٣ — ١٤٤ .

وقول عمرو بن كلثوم :

تَبنى سنابِكها مِن فوق أرؤسِهم
سَقْفاً كَواكِبه البِيض المبَاتير

يقول عبد القاهر معلقا على هذه الأبيات الثلاثة : «التفصيل في الأبيات الثلاثة كأنه شيء واحد ؛ لأن كل واحد منهم يشبِّه لمعان السيوف في الغبار بالكواكب في الليل ، الا أنك تجد لبيت بشَّار من الفضل ، ومن كرم الموقع ، ولطف التأثير في النفس ما لا يقلُّ مقداره ، ولا يمكن انكاره ؛ وذلك ؛ لأنه راعى ما لم يراعه غيره ، وهو أن جعل الكواكب تتهاوى ؛ فأتمَّ الشبه ، وعبَّر عن هيئة السيوف ، وقد سلَّت من الأغماد ، وهي تعلو وترسب ، وتجيء وتذهب ، ولم يقتصر على أن يريك لمعانها في أثناء العجاجة ، كما فعل الآخران ؛ وكان لهذه الزيادة التي زادها حظ من الدِّقة تجعلها في حكم تفصيل بعد تفصيل »[1].



ومما يزداد به التشبيه دقة وسحرا أن يجيء في الهيئات التي تقع عليها الحركات .

والهيئة المقصودة في التشبيه على وجهين :

أحدهما : أن تقترن بغيرها من الأوصاف كالشكل واللون ونحوهما ، كقول الشاعر :

والشمس كالمرآة في كفِّ الأشَلّ

---

(٢) المرجع السابق ص ١٥١ .

أراد أن يرينا مع الشـكل الذى هو الاستدارة ، ومع الاشراق والتلألؤ ـ الحركة التى تراها للشمس ، اذا أنعمنا التأمل ، ثم ما يحصل فى نورها من أجل تلك الحركة ، وذاك أن للشمس حركة متصلة دائمة فى غاية السرعة ، ولنورها بسبب تلك الحركة تموُّج واضطراب عجيب ؛ ولا يتحصل هذا الشبه الا بأن تكون المرآة فى يد الأشلّ ، لأن حركته تدور وتتَّصل ، ويكون فيها سرعة وقلق شديد ، حتى ترى المرآة لا تقرّ فى العين ، وبدوام الحركة وشدة القلق فيها يتموَّج نور المرآة ، ويقع الاضطراب الذى كأنه يسحر الطَّرف ؛ وتلك حال الشمس بعينها ، حين تحدّ النظر ، حتى تتبين الحركة العجيبة فى جرمها وضوئها ، فانك ترى شعاعها كأنه يهم بأن ينبسط ، حتى يفيض من جوانبها ، ثم يبدو له ، فيرجع من الانبساط الذى بدأه ، الى انقباض كأنه يجمعه من جوانب الدائرة الى الوسط(١) .

وثانيهما : أن تجرَّد هيئة الحركة ، حتى لا يراد غيرها ، ويقع فيها نوع من التركيب بأن يكون للجسم حركات فى جهات مختلفة نحو أن بعضها يتحرك الى يمين ، والبعض الى شمال ، وبعض الى فوق ، وبعض الى قدَّام ، ونحو ذلك ، وكلما كان لتفاوت الجهات التى تتحرك اليها أبعاض الجسم أشدَّ كان التركيب فى هيئة المتحرِّك أكثر ، فحركة السهم لا تركيب فيها ؛ لأن الجهة واحدة ، ولكن فى حركة المصحف تركيب ؛ لأنه فى

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٥٧ .

احدى الحالتين يتحرك الى جهة غير جهتـه فى الحالة الأخرى ، وذلك اذ يقول ابن المعتز :

وكأنَّ البرقَ مُصـحفُ قَار
فانطِباقاً مرَّةً ، وانفِتاحا[1]

وكما تعتبر هيئة الحركة فى التشبيه ، كذلك تعتبر هيئـة السكون ، فاذا وقع فى شىء من هيئـات الجسم فى سكونه تركيب وتفصيل لطف التشبيه ، وحسن ، كقول المتنبى فى صفة الكلب :

يُقعِى ، جلوسَ البَدوى المصطَلى
بِأربَع مَجـدُولَة لم تُجدَلِ

فقد اختص هيئة البدوى المصطلى فى تشبيه هيئة سكون أعضاءِ الكلب ومواقعها ، ولم ينل التشبيه حظا من الحسن الا بأنَّ فيه تفصيلا ، من حيث كان لكل عضو من الكلب فى اقعائه موقع خاص[2] .

***

والتشبيه ضربان : متعدِّد ، ومركَّب .

فالمتعدد هو تشبيه شيئين بشيئين ، الا أن أحدهما لايداخل الآخر فى الشبه ، كقول امرىء القيس :

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٥٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

كأن قلوب الطَّير رَطباً ويابساً
لدى وكرها العُنَّاب والحشَف البالى [1]

لأن الشاعر لم يقصد الى أن يجعل بين الشيئين اتصالا ، وانما أراد اجتماعا فى مكان فقط ، وليس لمضامَّة الرَّطب من القلوب الى اليابس هيئة يقصد ذكرها [2] .

أما المركَّب فهو الذى تتداخل أجزاؤه بعضها فى بعض ، كما سبق أن مثَّلنا .

---

(١) الحشف : أردأ التمر .
(٢) أسرار البلاغة ص ١٦٨ .

# الفرق بين الاستعارة والتشبيه والتمثيل

يفرق عبد القاهر أول ما يفرق بين الاستعارة والتمثيل بأن الاستعارة تكون فى لفظ ينقل عن أصله اللغوى ، ويجرى على ما لم يوضع له ، من أجل شبه بين ما نقل اليه وما نقل عنه ؛ فاذا قلت رأيت أسدا ، تريد به الرجل الشجاع كانت الاستعارة فى كلمة الاسد .

أما التمثيل فهو التشبيه المنتزع من مجموع أمور لاتحصل الا بجملة من الكلام أو أكثر ، وقد تجد الألفاظ فى الجمل التى يعقد منها جارية على أصولها وحقائقها فى اللغة [1] . واقرأ قوله تعالى : « انما مثَل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ، فاختلط به نبات الأرض ، ممَّا يأكل الناس والأنعام ، حتى اذا أخذت الأرض زخرفها ، وازيَّنَت ، وظن أهلها أنَّهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهاراً ، فجعلناها حصيداً كأن لم تَغْنَ بالأمس » ؛ فانك تجد جمل التمثيل قد استخدمت ألفاظها فيما وضعت له فى اللغة ، وتجد التمثيل مكوَّنا هنا من جمل لامحصوراً فى كلمة واحدة كأمر الاستعارة ؛ فاذا وقع فى أثناء ما يعقد به

(١) المرجع السابق ص ٢٠٧ .

المثل من الجملة والجملتين والثلاث لفظة منقـولة عن أصلها فذاك شيء لم يعتمده من جاء بالمثل[1] .

ويفرق بين الاستعارة والتشبيه الصريح بأن الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه ، وتطـرحه ، وتدّعى له الاسم الموضوع للمشبه به ؛ لقصد أن تبالغ فيه ، بحيث تخيّل أنك رأيت نفس الأسد[2] . كذلك لا يكون نقل اللفظ عن موضوعه من أغراض من يأتى بالتشبيه فى عبارته .

ومن ذلك يتبين أن الاستعارة ليست التشبيه ، ولكنها تكون من أجل التشبيه ، وهو كالغرض فيها ، ولكن التشبيه يحصل بالاستعارة على وجه خاص وهو المبالغة ؛ وكما أن التشبيه الكائن على وجه المبالغة غرض فى الاستعارة ، كذلك الاختصار والايجاز غرض من أغراضها . ألا ترى أنك تفيد بالاسم الواحد الموصوف ، والصفة ، والتشبيه ، والمبالغة ؛ لأنك تفيد بقولك : « رأيت أسدا » أنك رأيت شجاعا شبيها بالأسد ، وأن شبهه به فى الشجاعة على أتم ما يكون ، حتى انه لا ينقص عن الأسد فيهـا[3] .

واذا كان الشبه بين المستعار منه والمستعار له فى الاستعارة من المحسوس والغرائز كان حقّهـا أن يقال : انها تتضـمّن التشبيه ، ولا يقال : ان فيها تمثيـلا وضرب مثل ، واذا كان

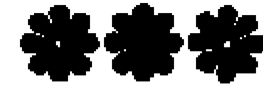
---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ .

(٣) أسرار البلاغة ص ٢٠٨ .

الشبه عقليا جاز اطلاق التمثيل فيها ، وأن يقال : ضرب الاسم مثلا هكذا ، كقولنا : ضرب النور مثلا للقرآن ، والحياة مثلا للعلم [1] .



وليس كل تشبيه يمكن أن يتحول الى استعارة ، وانما يجوز ذلك اذا كان الشبه بين الشيئين مما يقرب مأخذه ، ويسهل متناوله ، ويكون فى الحال دليل عليه ، حتى يمكن المخاطب اذا أطلقت له الاسم أن يعرف ما أردت .

فاذا لم يكن سبيل الى معرفة المقصود من الشبه فيه الا بعد ذكر الجمل التى يعقد بها التمثيل ، فان الاستعارة لاتدخله ، لأن وجه الشبه اذا كان غامضا لم يجز أن تقتسر الاسم ، وتنقله الى غير ما هو أهله ، من غير أن يكون معك شاهد ينبىء عن الشبه ، فلو حاولت أن تحوّل قول الشاعر :

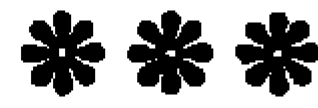
فانّك كالليّل الذى هو مُدرِكِى
وان خِلت أنّ المُنتأى عنك واسع

الى استعارة ، وأن تعامل الليل معاملة الأسد فى قولك : « رأيت أسدا » لم تجد له مذهبا فى الكلام ؛ لأنك لا تخلو من أحد أمرين : امّا أن تحذف الصفة ، وتقتصر على ذكر الليل مجرّدا ، فتقول : ان فررت أظلّنى الليل ، وهذا محال ؛ لأنه ليس

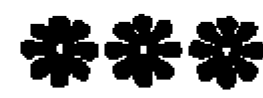
(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ .

فى الليل دليل على النكتة التى قصدها الشاعر من أنه لا يفوته ، وان أبعد فى الهرب ؛ لسعة ملكه ، وطول يده .

وان لم تحذف الصفة وجدت طريق الاستعارة فيه يؤدى الى تعسّف ؛ اذ لو قلت : ان فررت منك وجدت ليلا يدركنى ، وان ظننت أن المنتأى واسع ، والمهرب بعيد ــ قلت ما لا تقبله الطباع ؛ لأن العرف لم يجر بأن تجعل الممدوح هكذا [1] .



وتحصل لك المبالغة فى التشبيه اذا حذفت أداته ، فقلت مثلا : « زيد الأسد » فالقصد أن تبالغ ، فتجعل المذكور كأنه الأسد ، وتشير الى مثل ما يحصل لك من المعنى اذا حذفت ذكر المشبّه أصلا ، فقلت : رأيت أسدا [2] . وكأن عبد القاهر يرى التشبيه المحذوف الأداة قريبا من الاستعارة فى افادة المبالغة ، أو كالاستعارة فى افادة هذه المبالغة [3] .



وربما وجدت الاسم وقد وقع من نظم الكلام الموقع الذى يقتضى كونه مستعارا ، ثم لا يكون مستعارا ؛ وذلك ، لأن التشبيه المقصود منوط به مع غيره ، وليس له شبه ينفرد به ،

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢١١ ــ ٢١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١٨ .

بل الشبه منتزع من مجموع جمـــلة من الكلام ، كما فى قول داود بن علىّ حين خطب ، فقال : « والآن أخذ القوس باريها » فانه ، وأن كان القوس يقع كناية عن الخلافة ، والبـــارى عن المستحق لها ــ لا يجوز أن يقال : ان القوس مستعار للخلافة ؛ لأنه لا يتصوّر أن يخرج للخلافة شبه من القوس على الانفراد ، وأن يقال : هى قوس ؛ وانما الشبه مؤلّف من حال الخلافة مع القائم بها ، ومن حال القوس مع الذى براها ؛ وهو أن البارى للقوس أعرف بخيرها وشرّها ، وأهدى الى تصريفها ؛ اذ كان العامل لها ؛ وكذلك الجامع للصفات التى تتطلّبها الخلافة يكون أهدى الى توفية الخلافة حقوقها ، وأن يراعى فى سياسة الناس العدالة والانصاف[1]. فذلك تمثيل لا استعارة .

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٣ ــ ٢٢٤ .

# الكنــاية

عرّف عبد القاهر الكناية بأن يريد المتكلم اثبات معنى من المعانى ، فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجىء الى معنى هو تاليــه وتابع له فى الوجود ، فيومىء به اليــه ، ويجعله دليلا عليه .

مثال ذلك قولهم : « هو كثير رماد القدر » يعنون كثير القرى ، وفى المرأة : « نئوم الضحى » يريدون أنهــا مترفة مخدومة ، لها من يكفيها أمرها .

فقد أرادوا معنى ، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ، ولكنهم توصّلوا اليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يكون فى الوجود اذا كان المعنى الأول .

أفلا ترى أنه اذا كثر القرى كثر رماد القدر ، واذا كانت المــرأة مترفة لها من يكفيهــا أمرها ردف ذلك أن تنــام الى الضحى (١) .

وقد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الافصاح (٢) ، ويرى عبد القاهر أن ذلك ، وان كان معلوما ، يحتــاج لكى تطمئن نفس العاقل اليه أن نعرف سببه وعلّته ، فنحن نعــلم

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٥ .

أن قولنا : هو جم الرّماد ، أبهى للمعنى وأنبـل من أن ندع الكنـاية ، ونصرّح بالذى نريد ، ولكن ما سـبب ذلك وما علتـه ؟ [1].

ليست المزيّة التى نثبتها للكناية على الافصاح ، وليست المزية التى ندّعيها لها فى نفس المعنى الذى يقصد المتكلم اليه ، ولكنَ المزية فى طريق اثبات هذا المعنى ، فاذا قلنا : ان الكناية أبلغ من التصريح ، فليس المراد أننا عندما كنينا عن المعنى زدناه فى ذاته ، بل اننا زدنا فى اثباته ؛ فجعلناه أبلغ وآكد وأشدّ ؛ فليسـت المزيّة فى قولهم : « جمّ الرّماد » أنه دل على كرم أكثر ، بل أنك أثبتّ له القرى من وجه هو أبلغ ، وادعيتـه دعوى أنت بصحتّها أوثق[2] .

والسـبب فى أن كان للاثبات بالكنـاية مزيّة لا تكون للتصريح ، أن اثبات الصفة باثبات دليلها ، وايجابها بمـا هو شاهد على وجودها ــ آكد وأبلغ من أن تجىء الى الصّفة ، فتثبتها هكذا ساذجا غفلا [3] .

ومعنى ذلك أنك تأتى فى الكناية بالدليل على الصفة التى تريد اثباتها ، ذلك أن كثرة رماد القدر دليل على كثرة القرى ، فى العصور السالفة ، وهو ما تريده من الكناية .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٦ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٥٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٥٧ .

ومن هذا يتبين أن اللفظ فى الكناية يدل على معنى ، وأن هذا المعنى يدل على المعنى المراد من الكناية ، فهى من دلالات المعانى على المعانى .

قال عبد القاهر : وقد رأوا « أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجعله دليلا على المعنى الثانى ، ووسيطا بينك وبينه متمكّنا فى دلالته ، مستقلاً بوساطته ، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك اليه أبين اشارة ، حتى يخيّل اليك أنك فهمته من حاقّ اللفظ ، وذلك لقـلّة الكلفة فيه عليك ، وسرعة وصوله اليك ، مثل قوله :

لا أُمتِعُ العُوذ بالفِصالِ ، ولا
أبتاعُ الاّ قَريبَةَ الأجَل »[1]

فمعنى الجملة الأولى أنه لا يترك الفصيل لأمّه تستمتع به ، أى أنه يذبحه لأضيافه ، وهذا المعنى يؤدى بك فى يسر الى أنه كريم ، يذبح النُّوق للضيفان ، ودلالة المعنى الأول على المعنى الثانى بيّنة لا خفاء بها .

ومعنى الجملة الثانية فى البيت أنه لا يشترى الا الناقة القريبة الأجل ، التى تذبح بعد شرائها للضيفان ، وذلك يدل على كرم الرجل ، وهو المعنى المراد ، وكانت دلالة المعنى الأول عليه دلالة بيّنة لا غموض فيها .

---

(1) دلائل الاعجاز ص ٢٠٧ . والعوذ : جمع عائذ ، وهى : التى مر على ولادتها عشرة أيام ، أو خمسة عشر يوما . والفصيل : ولدها .

فاذا كان المعنى الأول « منقوص القوة في تأديــة ما أريد منه ؛ لأنه يعترضه ما يمنعه أن يقضي حق السفارة فيما بينك وبين معناك ، ويوضح تمام الايضاح عن مغزاك ، فانظر الى قول العباس بن الأحنف :

سأطلب بُعدَ الدار عنكم ؛ لِتقربوا
وتسكب عَيناى الدموع ؛ لتجمدا

بدأ فدلّ بسكب الدموع على ما يوجبه الفراق من الحزن والكمد ، فأحسن وأصاب ؛ لأن من شأن البكاء أبدا أن يكون أمارة للحزن ، وأن يجعل كناية عنه ، ثم التمس أن يدل على مايوجبه دوام التلاقى من السرور بقــوله « لتجمدا » وظنّ الجمود يبلغ فى افادة المسرة والسلامة من الحزن ، ما بلغ سكب الدمع فى الدلالة على الكآبة والحزن ، ونظــر الى أن الجمود خلوّ العين من البكاء ، وانتفاء الدموع عنها ، وأنه اذا قال : « لتجمدا » ، فكأنه قال : أحزن اليوم لئلا أحزن غدا ، وتبكى عيناى جهدهما لئلا تبــكيا أبدا . وغلط فيما ظن ؛ وذاك أن الجمود هو ألاّ تبكى العين مع أن الحال حال بكاء ، ومع أن العين يراد منها أن تبكى ، ويشتكى من ألاّ تبكى ... ولو كان الجمود يصلح لأن يراد به السلامة من البكاء ، ويصح أن يدل به على أن الحال حال مسرّة وحبور ، لجاز أن يدعى به للرجل ؛ فيقال : لا زالت عينك جامدة ، كما يقال : لا أبكى الله عينك . وذاك ما لا يشك فى بطلانه » (1) .

---

(1) دلائل الاعجاز ص ٢٠٧ ــ ٢٠٩ .

فالكناية البليغة هى تلك التى ينتقل فيها الانسان من المعنى الى معنى المعنى فى طريق منهّد لا يتعثر فيه ، ولا يغلق أمامه ، كما حدث ذلك فى معنى الجمود .

وهذا الذى تحدثنا عنه يكون فى الكناية عن الصفة ؛ يكون للكلام معنى ، ويدل هذا المعنى على الصفة المراد اثباتها ، كما رأينـا .

وكذلك قد يذكرون الصفة ، ويذهبون فى اثباتها مذهب الكناية أيضا [1] ، وهنا يقف عبد القاهر معجبا بهذا اللون من الكناية أيّما اعجاب ، ويبين عن هذا الاعجاب بقوله : « واذا فعلوا ذلك بدت هناك محاسن تملأ الطّرف ، ودقائق تعجـز الوصف ، ورأيت هناك شعرا شاعرا ، وسحرا ساحرا ، وبلاغة لا يكمل لها الا الشاعر المفلق ، والخطيب المصقع » .

« وكما أن الصفة اذا لم تأتك مصرّحا بذكرها ، مكشوفا عن وجههـا ، ولكن مدلولا عليها بغـيرها ، كان ذلك أفخم لشأنها ، وألطف لمكانها ، كذلك اثباتك الصفـة للشىء اذا لم تلقه الى السـامع صريحا ، وجئت اليه من جانب التعـريض والكناية والرمز والاشارة كان له من الفضـل والمزيّة ومن الحسن والرّونق ، ما لا يجهل موضع الفضيلة فيه » .

« وتفسير هذه الجملة وشرحها أنهم يرومون وصف الرجل ، واثبات معنى من المعانى الشريفة له ، فيدعون التصريح بذلك ،

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٣٦ .

ويكنــون عن جعلها فيه بجمعهــا فى شىء يشــتمل عليــه ، ويتوصلون الى ما أرادوا من الاثبات » .

« ومثاله قول زياد الأعجم :

ان السماحة والمروءة ، والنّدى
فى قبّة ضُرِبت على ابن الحشرج

أراد أن يثبت هذه الأوصاف خلالا للممدوح ، فترك أن يصرّح فيقول : ان السماحة والمروءة والنّدى لمجموعة فى ابن الحشرج ، أو مقصورة عليه ، وما شاكل ذلك مما هو صريح فى اثبات الأوصــاف للمذكور ، وعــدل الى ما ترى من الكناية والتلويح ؛ فجعل كونها فى القبّة المضروبة عليه كناية عن كونها فيه ، فخرج كلامه بذلك الى ما خرج اليه من الجزالة ، ولو أنه أسقط هذه الواسطة لما كان الا كلاما غفلا ، وحديثا ساذجا »[1]

ويضرب عبد القاهر كثيرا من أمثلة الكناية عن الصــفة ، والكناية عن اثبات الصفة ، مبيّنا أن من شأن الكناية الواقعة فى نفس الصفة أن تجىء على صور مختلفة ، وكذلك من شأنها اذا وقعت فى طريق اثبات الصفة أن تجىء كذلك على صــور مختلفة ، وفى كلا القسمين ما يتناسب ويشبه بعضه بعضا[2] .

ولا ينسى عبد القاهر فكرته فى أن البلاغة تعود الى المعنى ، ولا أن يطبّــق ذلك على الكناية كما طبّقها على الاســتعارة

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٣٧ — ٢٤٢ .

والتشبيه ، ويبيّن ذلك بأنك اذا نظرت الى الكنـاية وجدت حقيقتها أنها اثبات لمعنى أنت تعرفه من طريق المعقول ، دون طريق اللفظ ؛ فانك لمّا نظرت الى قولهم : هو كثير رماد القدر ، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير الضيافة ـ لم تعرف ذلك من اللفظ ، ولكنك عرفته بأن رجعت الى نفسك ، فقلت : انه كلام قد جاء عنهم فى المدح ، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد ، فليس الا أنهم أرادوا أن يدلّوا بـكثرة الرماد على أنه تنصـب له القدور الكثيرة ، ويطبخ فيها للقرى ؛ وذلك لأنه اذا كثر الطبخ فى القدور كثر احراق الحطب تحتها ، واذا كثر احراق الحطب كثر الرماد لا محالة .

وهكذا السبيل فى كل ما كان كناية فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله : « ولا أبتاع الا قريبة الأجل » التمدّح بأنه مضياف ، ولكنك عرفته بالنظر اللطيف ، وبأن علمت أنه لا معنى للتمدّح بظاهر ما يدل عليه اللفظ ، من قرب أجل ما يشتريه ؛ فطلبت له تأويلا ؛ فعلمت أنه أراد أنّه يشترى ما يشتريه للأضياف ؛ فاذا اشترى شاة أو بعيرا كان قد اشترى ما قد دنا أجله ، لأنه يذبح وينحر ، عن قريب [1] .

تلك هى النواحى التى عالجها عبد القاهر فى الكناية ، وسوف نرى أثرها فى الدراسات البلاغية .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣٠ – ٣٣١ .

# الحقيقة والمجاز

عرّف عبد القاهر الحقيقة فى المفرد بأنها كل كلمة أريد بها ما وقعت له فى وضع واضع ، وان شئت قلت : فى مواضعته ـ وقوعا لا يستند فيه إلى غيره (1) .

مثال ذلك كلمة « الأسد » تريد به « السبع » ، فانك قد أردت به ما وضعه الواضع لهـذه الكلمة ، وهو الحيـوان المفترس ، ولا يحتاج أن يتصوّر له معنى أصلى ينتقل منه الى السبع من أجل صلة تجمع بينهما (2) .

وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضـع واضعها ، لملاحظة بين الثـانى والأول ، وان شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع الى ما لم توضع له ؛ لملاحظة بين ما تجوز بها اليه ، وبين أصلها ، الذى وضعت له فى وضع واضعها (3) .

مثال ذلك كلمة « الأسد » تريد به رجلا شبيها بالأسد ، فأنت تجوز بهذه الكلمة ما وضعت له الكلمة ، وهو الحيـوان المفترس ، الى ما لم توضع له ، وهو الرجل الشجاع ، لملاحظة

(1) أسرار البلاغة ص ٣٠٢ .
(2) المرجع السابق ص ٣٠٣ .
(3) المرجع السابق ص ٣٠٤ .

صفة تجمع بين المراد بها الآن ، وهو الرجل الشجاع ، وماوضعت له الكلمة وهو الحيوان المفترس ، وتلك الملاحظة هى الشجاعة التى تجمع بينهما .

ولعبد القاهر فصل مطوّل جميل ، فرق فيـه بين المجاز العقلى والمجاز اللغوى خلص منه الى أنه « ينبغى أن تعلم أن من حقك اذا أردت أن تقضى فى الجملة بمجاز أو حقيقة أن تنظر اليها من جهتين :

احداهما : أن تنظر الى ما وقع بهـا من الاثبات ؛ أهو فى حقّه وموضعه ؟ أم قد زال عن الموضع الذى ينبغى أن يكون فيـه ؟

والثانية : أن تنظر الى المعنى المثبت ، أعنى ما وقع عليـه الاثبات ، كالحياة فى قولك : أحيـا الله زيدا ، أثابت هو على الحقيقة ، أم قد عدل به عنها ؟

فمثال ما دخله المجاز من جهـة الاثبات دون المثبت قول الشاعر :

أشابَ الصغيرَ ، وأفنَى الكبيرَ
كَرُّ الغَدَاة ومَرُّ العَشِيّ

المجاز واقع فى اثبات الشيب فعلا لكرّ الليالى ، وهو الذى أذيل عن موضعه الذى ينبغى أن يكون فيه ؛ لأن من حق هذا الاثبات ألاّ يكون الاّ مع أسماء الله تعالى . .

وأمّا المثبت فلم يقع فيه مجاز ؛ لأنه الشيب ، وهو موجود .

ومثال ما دخل المجاز فى مثبته دون اثباته قوله عز وجل :

« أوَمَن كان مَيْتاً ، فأحييناه ، وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس » فالمعنى على أن جعل العلم والهدى والحكمة حيـاة للقلوب .

ومن الواضح فى ذلك قوله تعالى : « فأحيينا به الأرض بعد موتها » ، جعل خضرة الأرض ونضرتها بما يظهره الله تعالى فيها من النبات والأزهار حياة لها ، فكان ذلك مجازا فى المثبت ، من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه ، فأما نفس الاثبات فحقيقة[1] ؛ لأن الذى فعل ذلك هو الله .

وقد يتصوّر أن يدخل المجاز للجملة من الطريقين جميعا ؛ وذلك أن يشبّه معنى بمعنى ، وصفة بصفة ، فيستعار لهـذه اسم تلك ، ثم تثبت فعلا لما لا يصح الفعل منه ؛ فيكون فى كل واحد من الاثبات والمثبت مجاز ، كما فى قول المتنبى :

وتحيى له المالَ الصّوارِمُ والقَنَا
ويقتُل ما يُحيِى التبسّمُ والجَدا[2]

جعل الزيادة والوفور حياة فى المال ، وتفريقـه فى العطاء قتلا ، ثم أثبت الحياة فعلا للصوارم ، والقتل فعلا للتبسّم ، مع العلم بأن الفعل لا يصح منهما[3] .

فاذا كان المجاز فى الاثبات ، لزم ألاّ يحصل الا بالجملة التى

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٢٠ – ٣٢١ .
(٢) الجدا : العطاء .
(٣) أسرار البلاغة ص ٣٢١ .

هى تأليف بين حديث ومحدَّث عنه ، وكان المرجع فيه الى العقل المحض ، وأنه القاضى فيه دون اللغة ؛ لأن اللغة لم تأت ، لتحكم بحكم ، أو لتثبت وتنفى ، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب ، هو اعتراض على المتكلم ، وليس للغة فى ذلك مدخل فى قليل ولا كثير .

أما اذا كان المجاز فى المثبت كنحو قوله تعالى : « فأحيينا به الأرض » فانما كان مأخذه اللغة ؛ لأن طريقه أن أجرى اسم الحياة على ما ليس بحياة ، تشبيها وتمثيلا ؛ واللغـة هى التى اقتضت أن تكون الحياة اسما للصفة التى هى ضـدُّ الموت ؛ فاذا تجوَّز فى الاسم ، فأجرى على غيرها فالحديث مع اللغة (١)

والأول هو المجاز العقلى ، وهو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه فى العقل لضرب من التأوُّل ، كقـول البحترى :

فصاغَ ما صاغَ مِن تِبر ، ومن ورِق
وحاكَ ما حاكَ : من وشى ودِيباج(٢)

وفاعل هذه الأفعال فى البيت ضمير يعود الى الربيع ؛ فقد أثبت الصوغ للربيع ، وذلك خارج عن موضعه من العقل ، لأن اثبات الفعل لغير الله لا يصح عند العقل ، الا أن ذلك على سبيل

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٢٢ – ٣٢٣ .

(٢) التبر : الذهب . والورق : الفضة . والوشى : نقش الثوب . والديباج : الثوب الحريرى .

التأوّل ، وعلى العرف الجارى بين الناس ، أن يجعلوا الشيء اذا كان سببا أو كالسبب فى وجود الفعل ـ كأنه فاعل ؛ فلما أجرى الله سبحانه العادة أن تورق الأشجار ، وتظهر الأنوار ، وتلبس الأرض ثوب شبابها فى زمان الربيع ، صـار يتوهّم فى ظاهر الأمر كأن لوجود هذه الأشياء حاجة الى الربيع ؛ فأسند الفعل اليه على هذا التأويل (١) .

ولا يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز الا بأحد أمرين : فاما أن يكون الشيء الذى أثبت له الفعل مما يصح أن يكون له تأثير فى وجود المعنى الذى أثبت له ، وذلك نحو قول الرجل : « محبّتك جاءت بى اليك » ؛ فهذا ما لا يشتبه على أحد أنه مجاز ؛ لأن المحبة لا يعقل أن تجيء بانسان .

وأمّا أنه يكون قد علم من اعتقاد المتكلم أنه لا يثبت الفعل الاّ لله (٢) .

ويرى عبد القاهر أن الايمان بهذا اللون من المجاز ضرورى لرجل الدين ، وأن من يقدح فيه ، ويصفه بغير الصدق يخبط خبطا عظيما ، ويطيل عبد القاهر فى هذا الحديث (٣) .

أما المجاز الذى مأخذه اللغة فهو المجاز اللغوى ، وهو مفعل من جاز الشي يجوزه اذا تعدّاه ؛ واذا عدل باللفظ عمّا يوجبه

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٩ وما يليها .

أصل اللغة ، وصف بأنه مجاز ، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي ، أو جاز هو مكانه الذى وضع فيه أولا [1] .

فاذا استخدمت « الأسد » فى الرجل الشجاع ، فقد عدلت باللفظ عما هو موضوع له فى أصل اللغة ، وجازت الكلمة مكانها الذى وضعت فيه أولا ، وهو الحيوان المفترس .

ويشترط عبد القاهر لهذا النقل شرطا ، هو أن يقع النقل على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل ؛ ومعنى الملاحظة أن يكون هناك سبب يصل المجاز بالحقيقة ، نحو أن « اليد » تقع للنعمة ، وأصلها الجارحة ؛ لأن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم ، ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد ؛ وكذلك الحكم اذا أريد باليد القوة والقدرة ؛ لأن القدرة أكثر ما يظهر سلطانها فى اليد ، وبها يكون البطش ، والأخذ ، والدفع ، والمنع ، والجذب ، والضرب ، والقطع ، وغير ذلك من الأفاعيل ، ولذلك تجدهم لا يريدون باليد شيئا لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه [2] .

والمجاز اللغوى أعمّ من الاستعارة ، وكل استعارة مجاز لغوى ، وليس كل مجاز لغوى استعارة ؛ لأن الاستعارة نقل الاسم عن أصله الى غيره للتشبيه على حد المبالغة [3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٦ .

أما المجاز اللغوى فمنه الاستعارة المبنية على التشبيه ، ومنه ما لا ينبنى على التشبيه ، كما رأينا عندما أطلقنا اليد على النعمة أو القدرة ، أو عندما نطلق على المزادة [1] : راوية ، وهى اسم للبعير الذى يحملها ، لما بين الظهر الحامل وبين المحمول من صلة ؛ أو نسمّى الرجل عينا ، اذا كان طليعة الجيش ، لما بين الجزء والكل من صلة ، أو نسمّى النبت غيثا ؛ لأن الغيث سبب النبت ، والمطر سماء ، لأنها مكانه [2] .

وكأن عبد القاهر يشير الى ضرورة وجود سبب قوى يدفع الى استعمال هذا المجاز ؛ اذ يقول : « فالعين لما كانت المقصودة فى كون الرجل ربيئة [3] صارت كأنها الشخص كله ؛ اذ كان لولا هداها لا يعى شيئا مع فقدها ؛ والغيث لمّا كان النبت يكون عنه صار كأنه هو ؛ والمطر لمّا كان ينزل من السماء عبروا عنه باسمها » [4] .

فاذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة ، كقولنا : اليد مجاز فى النّعمة ، والأسد مجاز فى الانسان ، كان حكما من طريق اللغة ؛ لأنّا أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذى وضعت له ابتداء فى اللغة ، وأوقعها على غير ذلك امّا تشبيها ، وامّا لملابسة وصلة بين ما نقلها اليه ، وما نقلها عنه .

---

(١) المزادة : القربة .
(٢) أسرار البلاغة ص ٣٤٤ .
(٣) الربيئة : طليعة الجيش .
(٤) المرجع السابق ص ٢٤٥ .

ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازا من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك أن الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هى جمل ، لا يصح ردها الى اللغة ؛ لأن التأليف هو اسناد فعل الى اسم ، أو اسم الى اسم ، وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم ؛ فلا يصير ( ضرب ) خبرا عن ( زيد ) بوضع اللغة ، بل بمن قصد اثبات الضرب فعلا له [1] .

والعقل هو الذى يدرك انكان هذا الاثبات حقيقة أو مجازا .

والأول هو المجاز اللغوى ، والثانى هو المجاز العقلى .

والمجاز اللغوى ان كان مبنيا على التشبيه فهو استعارة ، وان لم يكن مبنيا على التشبيه فهو المجاز المرسل ، أى الذى لا يقيّد بقيد .

ويطيل عبد القاهر فى الحديث عن الفروق بين هذه الألوان [2] .

وأوجّه النظر الى أن عبد القاهر لم يسمّ ألوان المجاز بهذه الأسماء التى ذكرناها ولكنه شرح حقيقتها ، وبيّن دلالتها ، وربما أشار الى المجاز المرسل اشارة عابرة ، فى أثناء حديثه عن الحقيقة والمجاز [3] .

ولكن عبد القاهر سمّى المجاز العقلى : مجازا حكميًا ، فى

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٥٥ .

(٢) راجع أسرار البلاغة ص ٣١٦ — ٣٦٢ .

(٣) أسرار البلاغة ص ٣٦١ .

كتابه : دلائل الاعجاز [1] واذا كنا تأخذ عليه أنه لم يبيّن أسرار الجمال فى التعبير بالمجاز المرسل مع ايمانه بأنه أبلغ من الحقيقة [2] فانه وقف أمام المجاز العقلى ( الحكمىّ ) يبيّن أسرار جماله .

فبعد أن عرّف هذا المجاز بأن التجوّز فيه يكون فى حكم يجرى على الكلمة فقط ، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها ، ويكون معناها مقصورا فى نفسه ومرادا ، كقولهم : « نهارك صائم ، وليلك قائم » وقوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » ؛ فأنت لم تجوّز فى نفس ( صائم وقائم ) ، ولكن فى أن جعلتهما خبرين عن النهار والليل ، وكذلك ليس المجاز فى الآية فى لفظة (ربحت) نفسها ، ولكن فى اسنادها الى التجارة . وكل الكلمات قد أريد به معناه الذى وضع له على وجهه وحقيقته ؛ فلم يُرد بصائم غير الصوم ، ولا بقائم غير القيــام ، ولا بربحت غير الربح .

بعد أن وضّح معالم هذا المجاز ذكر أن من شأنه أن يَفخم به المعنى ، وتحدث فيه النباهة ؛ فليس يشتبه على عاقل أن ليس حال المعنى فى قوله : « نام لَيــلِى » كحاله اذا أنت تركت المجاز ، وقلت : « فنمت فى ليلى » . وهل يخفى مكان العلوّ ،

---

(١) ص ٢٢٩ . ومعالجته لهذا اللون من المجاز فى كتاب « الدلائل » تدل على أنه كتبه قبل « أسرار البلاغة » ؛ لانه لم يعالجه بمنهج الموازنة بينه وبين المجاز اللغوى ، ولكننا نقف موقف التريث ، لانه لم يسم هذا المجاز فى الاسرار باسم المجاز الحكمى .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٣١ ــ ٢٣٢ .

وموضع المزية بين قوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » وبين أن يقال : « فما ربحوا فى تجارتهم » .

وان أردت أن تزداد للأمر تبيئنا فانظر الى بيت الفرزدق :

يَحمِي اذا اخترِط السيوفُ نساءَنا
ضربٌ تطيرُ له السواعِدُ أرعَلُ [1]

والى رونقه ومائه ، والى ما عليه من الطلاوة ، ثم ارجع الى الذى هو الحقيقة ، وقل : « نحمى اذا اخترِط السيوف نساءنا بضرب تطير له السواعد أرعل » ثم اسبر حالك ، هل ترى مما كنت تراه شيئا [2] .

ويبيِّن عبد القاهر قيمة هذا المجاز ، فهو « كنز من كنوز البلاغة ، ومادة الشاعر المفلق ، والكاتب البليغ ، فى الابداع والاحسان ، والاتساع فى طرق البيان ، وأن يجىء بالكلام مطبوعا مصنوعا ، وأن يضعه بعيد المرام ، قريبا من الأفهام » [3].

ولكن عبد القاهر يرى بعض أمثلة هذا المجاز مبتذلا سوقياً كقول الرجل : أتى بى الشوق الى رؤيتك ، وأقدمني بلدك حقٌ لى على انسان ، وأشباه ذلك ، مما تجده لسعة شهرته يجرى مجرى الحقيقة التى لا يشكل أمرها ، فلا يحجبه ذلك عن مقدار هذا المجاز وقيمتــه ، بل يرى أنه ليس كذلك

---

(١) اخترط السيف : استله . وأرعل : من رعل النبات ، فهو أرعل : اذا تهدلت اغصانه ، أى ان الضرب يقطع اللحم ، فيدعه مدلى .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

أبدا ، بل يدقّ ويلطف . حتى يمتنــع مثله الا على الشــاعر المفلق ، والكاتب البليــغ ، وحتى يأتيك بالبــدعة لم تعرفها ، والنادرة تأنّق لها .

ولا يضعف من شأن هذا المجاز الحكمى وجود هذه الأمثلة العامّية ، ففى الاستعارة والتمثيل ما هو عامّى كذلك (١) .

ولكن الذى يسترعى النظر أن عبد القاهر جعل المجاز العقلى ضربين : أحدهما ، أن يكون للفعل فاعل فى التقدير ، اذا أنت نقلت الفعل اليه عدت به الى الحقيقة ، مثل أنك تقول فى «ربحت تجارتهم» ربحوا فى تجارتهم .

وثانيهما : ألاّ يمكنك أن تثبت للفعل فى قول الشاعر :

وصيّرنى هواكَ وبى ... لِحَيْنى (٢) يُضرب المثَل

فاعلا قد نقل عنه الفعل ، فجعل للهوى (٣) .

فانه اذا لم يكن للفعل فاعل سوى هذا المذكور ، فكيف يكون فى الجملة مجاز عقلى ؟

ولعل حديث عبد القاهر هنا عن الفاعل الظاهر ، وانما جعله مجازا عقليــا ؛ لأن الفاعل الحقيقى هو الله ، كما شرح ذلك فى أسرار البلاغة .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٩ .
(٢) الحين : الهلاك والمحنة .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٢٢٩ .

# المعنى والمحسنات البديعية

برهن عبد القاهر فى جميع ما كتبه على أن البلاغة انما تعود الى المعنى وحده ، وأن الألفاظ تابعة للمعنى ، وأن الألفاظ تترتّب فى النطق على حسب ترتيب المعانى فى النفس ، ولذا كان أفضل طريق للانتاج الأدبى عنده ، هو أن ترسل المعانى على سجيّتها ، وتدعها تطلب لنفسها الألفاظ ؛ فانها اذا تركت وما تريد لم تكتس الا ما يليق بها ، ولم تلبس الا ما يزيّنها ؛ فأمّا أن تضع فى نفسك أنه لابد من أن تأتى بجناس أو سجع بلفظين مخصوصين ، فذاك هو الذى يُعرّضك للاستكراه ، ويوقعك فى الذم (١) .

ولكى يبرهن عبد القاهر على صحة دعواه ، وأنه لا سبيل الى نقضها ، عرض لما يبدو بادىء ذى بدء أن الجمال يعود فيه الى اللفظ دون المعنى ، وأظهر ذلك الجناس والسجع ، فقد يبدو للرائى أن الجمال فيهما يعود الى هذه الموسيقى اللفظية ، التى تحس بها فى هذين اللونين من المحسّنات .

ويبادر عبد القاهر الى نفى ذلك ، اذ يرى أن التجنيس

---

(٢) أسرار البلاغة ص ١٠ .

لا يستحسن فيه تجانس اللفظيتين الا اذا كان موقع معنيهما من العقل موقعا حميدا ، ولم يكن الجامع بينهما سببا بعيدا (١) .

ويستدل على ذلك بأنك تستضعف تجنيس أبي تمَّام في قوله :

ذهبَت بمذهَبِه السماحةُ فالتوَت
فيه الظنون : أمَذهَبٌ أم مُذهَبُ

وتستحسن قول الشاعر :

ناظِراهُ فِيما جَنَى ، نَاظِراهُ
أوْدَعانِي أمُت بما أودَعَانِي

وليس ذلك لأمر يرجع الى اللفظ ، بل لأنك رأيت الفائدة ضعفت في الأول ، وقويت في الثاني ؛ ورأيت الشاعر في الأول لم يزدك بِمَذهب ومُذهَب على أن أسمعك حروفا مكررة ، تروم لها فائدة فلا تجدها الا مجهولة منكرة ؛ ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة ، وكأنه يخدعك عن الفائدة ، وقد أعطاها ، ويوهمك كأنه لم يزدك ، وقد أحسن الزيادة ووفَّاها (٢) .

فالشاعر عندما كرر الكلمة في الشطر الأول ، وفي الشطر الثاني ، قد يوهم أن المعنى لم يتم ، ولكنك اذا تأمَّلت البيت وجدت المعنى قد كمل .

ومن ذلك يتبيَّن أن التجنيس لم يتم له فضيلة الجمال الا بنصرة المعنى ، ولو كان الجمـال باللفظ وحده لمـا كان فيه

---

(١) أسرار البلاغة ص ٤ .

(٢) المرجع السابق نفسه ودلائل الاعجاز ص ٤٠٢ .

مستحسن ؛ اذ أننا نأتى بكلمات متجانسة لا صلة بينها وبين اكمال المعنى .

ولذلك ذم الاستكثار من الجناس والولوع به ؛ لأن المعانى لا تدين فى كل موضع للجناس [1] .

والأمر فى السجع مثله فى الجناس ؛ فانك لا تجد تجنيسا مقبولا ، ولا سجعا حسنا ، حتى يكون المعنى هو الذى طلبه ، واستدعاه ، وساق نحوه ، وحتى تجده لا تبتغى به بدلا ، ولا تجد عنه حولا [2] .

ومن هنا كان أجمل تجنيس وأحقه بالحسن هو ما وقع من غير قصد من المتكلم الى اجتلابه ، أو ما هو لحسن ملاءمته ، وان كان مطلوبا ، بهذه المنزلة [3] .

هكذا يجب أن يكون الجناس والسجع تابعين للمعنى .

ويعلل عبد القاهر لجمال الجناس المستوفى بما سبق أن ذكرناه ، من أن الشاعر يعيد اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها ، ويوهمك كأنه لم يزدك ، وقد أحسن الزيادة ووفاها ، كما فى بيت الشاعر : « ناظراه فيما جنى ... » .

ولجمال الجناس الذى ينقص حرفا فى آخر الكلمة ، كقول البحترى :

---

(١) المرجع السابق ص ٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٧ .
(٣) المرجع السابق نفسه .

لئن صدفت عنا فرُبّت أنفس
صَوادٍ الى تلك الوجوه الصوادف [1]

بأنك تتوهم قبل أن يرد عليك آخر الكلمة ـ أنها هي التى مضت ، وقد أرادت أن تجيئك ثانية ، حتى اذا تمكّن فى نفسك تمامها ، ووعى سمعك آخرها انصرفت عن ظنك الأول ؛ وفى ذلك ما ذكرت لك من طلوع الفائدة بعد أن يخالطك اليأس منها ، وحصول الربح بعد أن تغالط فيه ، حتى ترى أنه رأس المال [2] .

أمّا أن تختلف الكلمات من أولها ، كقول البحترى :

بسيوف ايماضها أوجال [3]
للأعادى ، ووقعها آجال

فانه لا يبعد كل البعد عن اعتراض طرف من هذا التخيل فيه ، وان كان لا يقوى تلك القوة التى نراها فى اللونين السابقين [4] .

واذا كان التجنيس المقبول والسجع الحسن هما اللذان يستدعيهما المعنى ، فمن طلبهما لذاتهما ، ونصر اللفظ على المعنى كان كمن أحال الشيء عن طبيعته .

ولذلك ترك المتقدمون فضل العناية بالسجع ، ولزموا

---

(١) صدف : أعرض . والصادى : العطشان .
(٢) أسرار البلاغة ص ١٣ .
(٣) أوجال : جمع وجل ، وهو : الخوف .
(٤) أسرار البلاغة ص ١٣ .

سجيّة الطبع ، فكان كلامهم أمكن فى العقول ، وأبعد من القلق ، وأوضح للمراد ، وأسلم من التفاوت ، وأكشف عن الأغراض ، وأبعد من التصنّع الذى هو ضرب من الخداع بالتزويق (١) .

ولذلك كان العارفون بجواهر الكلام لا يعرّجون على هذا الفن الا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته ، والا حيث يأمنون جناية من اللفظ على المعنى ، وانتقاصا له (٢) .

ولا يقف عبد القاهر عند حد السجع والجناس فى وجوب أن يكونا تابعين للمعنى ، بل يجب أن تكون فنون البديع كلها على هذا النحو تابعة للمعنى ، من غير أن يقصد المتكلم الى اجتلابها ، بل يكون المعنى هو الذى طلبها ، وساق اليها .

ولذلك ندّد عبد القاهر بهؤلاء الذين ينصرون اللفظ على المعنى ، ويقصدون الى صياغة لفظية ، لا يعنون فيها بأن يبرز المعنى ، كما ينبغى أن يكون ، فيقول : « وقد تجد فى كلام المتأخرين الآن كلاما ، حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع الى ما له اسم فى البديع الى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ، ويقول ليبين ، ويخيّل اليه أنه اذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلاخير أن يقع ما عناه فى عمياء ، وأن يوقع السامع من طلبه فى خبط عشواء ، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده » (٣)

---

(١) أسرار البلاغة ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٦ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

تلك صيحة عبد القاهر يحذّر بها طلاب الكتابة الفنية من أن يكون هدفهم تلاعبا بالألفاظ ، أو غرورا بموسيقى لفظية جوفاء ، لا يقود اليها معنى ، ولا تنطوى على فكرة سليمة .

ان عبد القاهر يحارب ألوان البديع التى توضع فى غير مكانها ، وتقتسر على أن تستقر فى غير مستقرّها ؛ انه يحارب هؤلاء الذين يضعون هدفهم أن يجتلبوا هذه الألوان ، ويجعلوها نصب أعينهم ، ويخضعوا المعنى لها ، ويراها ألوانا متكلّفة لا حظّ لها من الجمال ، ولا نصيب لها فى البلاغة .

أما اذا كان المعنى هو الذى يقود الى محسّن بديعى ، ويتطلّبه ، ويدفع اليه ، فعندئذ يعقّ الكاتب المعنى ، ويدخل عليه الوحشة ، اذا هو لم يأت بهذا المحسّن البديعى ، ويكون مثله فى ترك هذا المحسّن مثل المتكلّف للتجنيس المستكره ، والسجع النّافر[1] .

وذكر عبد القاهر من ألوان البديع الجناس والتطبيق ( الطّباق ) والتّوشيح ، وردّ العجز على الصدر[2] ، والسجع[3] . ولكنه خصّ الجناس والسجع بحديث طويل ، كان هدفه منه أن يردّ على شبهة من يزعم أنهما محسّنان لفظيان .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٤٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٧ .

وتعرّض للتجنيس فجعله على ضربين : مستوف ، وغير مستوف ، وقد مرّت أمثلتهما .

وتعرّض للتطبيق ، وهو الطباق ، من الزاوية التى بنى عليها كتابيه ، وهى نظرية المعنى وأنّه الأصل ، واللفظ تابع له ؛ فقال : « وأما التطبيق فأمره أبين ، وكونه معنويا أجلى وأظهر ، فهو مقابلة الشىء بضدّه ، والتضاد بين الألفاظ المركبة محال ، وليس لأحكام المقابلة ثمّ مجال » [1] .

ومعنى ذلك أن التقابل والتّضاد ليس فى الألفاظ ولكن فى معانيها .

ولم يتعرّض عبد القاهر لغير ذلك من ألوان البديع الاّ للاستعارة ، فقد كانوا يعدونها من البديع ؛ وسنذكر موقف عبد القاهر منها ، عندما نتحدث عن علوم البلاغة ؛ والاّ لما نسميه حسن التعليل .

ولعل السر فى صمت عبد القاهر عن شرح ألوان البديع الأخرى أنه كان يريد البرهنة على فكرته فى المعنى واللفظ ، وهى الفكرة التى بنى عليها كتابيه ، فاكتفى بالتطبيق على الجناس والسجع ، وهما أظهر بابين يبدو للناظر اليهما أن سر الجمال فيهما يعود الى اللفظ وحده ، ولذا نراه عندما تكلم على الطباق قال : ان أمره بيّن لا يحتاج الى مجهود يبيّن أن جماله

(١) المرجع السابق ص ١٥ .

يعود الى معناه ، ولم يكن من أهداف عبد القاهر شرح ألوان البديع ، من حيث هى ألوان للبديع .

واذا كان قد تعرّض لما نسمّيه اليوم : حسن التعليل ، فانه لم يتعرّض له قصدا ، ولكنه تحدث عنه وهو يتحدث عن المعانى التخييلية التى بها ينفتح مجال القول أمام الشعراء ؛ فهناك معان تخييلية ، لا يذكر الشاعر لها تعليلا ، كقول البحترى :

طلَعت لهم وقتَ الشروقِ ؛ فعَاينوا
سنا الشمس من أفْق ، ووجهَك من أفْق
وما عايَنوا شمسَين قبلَهما التقَى
ضياؤهما وفقاً من الغَربِ والشرقِ

فالشاعر يريد أن يخيّل للسامعين تصوُّر شمس ثابتة طلعت من حيث تغرب الشمس فالتقتا متوافقتين ، ولا يبيّن علّة ولا يذكر سببا .

أما حسن التعليل فأن يدّعى فى الصفة الثابتة للشىء أنها كانت العلّة يضعها الشاعر ، ويختلقها ، كقول الشاعر :

وما رِيح الرياضِ لها ، ولكنْ
كساها دفنُهم فى التُّربِ طِيبا (١)

فهو يدّعى أن رائحة الرياض الطيبة انما اكتسبت طيبها ، لأنهم دفنوا فى التراب ، فاكتسبت الرياح من طيبهم .

ونوع آخر ، هو أن يكون للمعنى من المعانى والفعل من

---

(١) اسرار البلاغة ص ٢٤١ و ٢٤٢ و ٢٦٤ .

الأفعال علّة مشهورة من طريق العادات والطباع ، ثم يجيء الشاعر ، فيمنع أن تكون تلك العلة المشهورة علّة ، ويضع له علة أخرى ، كقول المتنبى :

ما بِه قَتْلُ أعاديهِ ، ولكِنْ
يتّقِى اخلافَ ما ترجو الذئاب

فالذى يتعارفه الناس أن الرجل اذا قتل أعاديه فلأنه يريد هلاكهم ، وأن يدفع مضارهم عن نفسه ، وأن يسلم ملكه ويصفو من منازعاتهم ، وقد ادّعى المتنبى أن العلّة فى قتل هذا الممدوح لأعدائه غير ذلك ؛ فقد قصد المتنبى أن يبالغ فى وصف الرجل بالجود ، ومحبّة أن يصدّق رجاء الراجين ، وأن يجنّبهم الخيبة فى آمالهم ، فلمّا علم أنه اذا غدا للحرب غدت الذئاب تتوقّع أن يتّسع عليها الرزق من قتلى عداه كره أن يخلفها ، وأن يخيب رجاءها [1] . وذلك ما نسميه حسن التعليل .

تلك هى ألوان البديع التى ذكرها عبد القاهر ، وتلك هى الأسباب التى دعته الى معالجتها .

ويبدو أنه لم يعالج موضوع حسن التعليل على أنه لون من ألوان البديع ، ولكن على أنه من المعانى التخييلية .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٧ — ٢٥٨ .

# المعانى الشعرية

كان من أهداف عبد القاهر أن يتبيّن أمرَ المعانى كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفترق ، ويفصّل أجناسها وأنواعها، ويتتبّع خاصّها ومشاعها ، وأن يبيّن أحوالها فى كرم منصبها من العقل ، وقرب رحمها منه ، أو بعدها عنه ، وأن يوضّح كيف ان من الكلام ما هو شريف فى جوهره كالذهب الابريز الذى تختلف عليه الصور ، وتتعاقب عليه الصناعات ، وجلّ المعوّل فى شرفه على ذاته ، وان كان التصوير قد يزيد فى قيمته ، ويرفع فى قدره ، ومنه ما هو كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة ، فلها — ما دامت الصورة محفوظة ، وأثر الصنعة باقيا — قيمة تغلو ، ومنزلة تعلو ، حتى اذا خانت الأيام أصحابها ، وسلبتها جمالها المستفاد من طريق العرض ، فلم يبق الا المادة العارية من التصوير ، سقطت قيمتها ، وانحطّت رتبتها [1] .

ذلك هدف ضخم لا نشك فى أن عبد القاهر قدير على تحقيقه ، وقد حقق بالفعل الكثير منه فى الأبواب التى عقدها للاستعارة والتشبيه والكناية والمجاز ، وان كان لم يشبعنا من الحديث عن المعانى التى شرفها لذاتها ، والتى شرفها لصياغتها

(١) أسرار البلاغة ص ١٩ — ٢٠ .

وحدها ؛ وقد أكثر عبد القاهر من الموازنات وبيان أصول المعانى وفروعها ؛ وذلك عندما تحدث عن الأخذ والسرقة .

فذكر أن المعانى تنقسم أولا قسمين : عقلى ، وتخييلى :

ومن العقلى عقلى صحيح مجراه فى الشعر والكتابة والخطابة مجرى الأدلة التى يستنبطها العقلاء ؛ ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعا من أحاديث الرسول وكلام الصحابة ، ومنقولا من آثار السلف الذين شأنهم الصدق ، أو ترى له أصلا فى الأمثال القديمة والحكم المأثورة عن القدماء ؛ فقول الشاعر :

انّى وان كنت ابنَ سيّد عامرٍ
وفى السر منها ، والصريح المُهذَّبِ
فما سوَّدتنِى عامرٌ عن وِراثة
أبَى الله أنْ أسمُو بأمٍّ ولا أبِ

معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحّة ، ويتّفق العقلاء على الأخذ به فى كل جيل وأمّة [1] .

وأما التخييلى فهو الذى لا يمكن أن يقال : انه صدق ، وانّ ما أثبته ثابت وما نفاه منفىٌّ .

وهو مفتنُّ المذاهب ، كثير المسالك ، لا يكاد يحصر الاّ تقريبا ، ولا يحاط به ؛ ويجىء على درجات .

فمنه ما يأتى مصنوعا ، قد استعين عليه بالرفق والحذق ؛ حتى

---

(1) أسرار البلاغة ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

أعطى شبها من الحق ، باحتجاج يخيَّل معه أنه صادق ، كقول أبى تمَّام :

لا تنكرى عَطَلَ الكريم مِن الغِنى
فالسَّيلُ حَرْبٌ للمكانِ العَالِى

فهنا قد خيَّل الشاعر الى السامع أن الكريم اذا كان موصوفا بالعلوّ فى قدره ، وكان الغنى كالغيث فى حاجة الناس اليه وعظم نفعه ، وجب بالقياس أن ينزل عن الكريم ، نزول السيل عن الطود العظيم . ومعلوم أن ذلك قياس تخييل وايهام ، لا قياس عقلى محكم ؛ فالعلَّة فى أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية أن الماء سيَّال لا يثبت الاَّ اذا حصل فى موضع له جوانب تمنعه من الانصباب ، وليس فى الكريم والمال شىء من هذه الخلال (١).

ومن ذلك صنيعهم اذا أرادوا تفضيل شىء أو نقصه ، أو مدحه أو ذمَّه ، فتعلَّقوا ببعض ما يشاركه فى أوصاف ليست هى سبب الفضيلة والنقيصة ، وظواهر أمور لا تصحِّح ما قصدوه من التهجين والتزيين على الحقيقة ، كما تراه فى باب الشيب والشباب ، كقول البحترى :

وبَياضُ البازِىِّ أصدقُ حُسناً
ان تأمَّلت مِن سَوادِ الغُرابِ

فليس اذا كان البياض فى البازى آنق فى العين من السواد فى

(١) المرجع السابق ص ٢٢١ .

الغراب ، وجب لذلك ألا يذمّ الشيب ، ولا تنفر منه طباع ذوى الألبــاب ؛ لأنه ليس الذنب كله لتحوُّل الصـبغ ، ومجرَّد البياض ، ولكن لذهاب بهجة الشاب ، وادبار حياته [1] .

قال عبد القاهر : « وعلى هذا موضوع الشعر والخطابة أن يجعلوا اجتماع الشيئين فى وصف علّة الحكم الذى يريدونه ، وان لم يكن فى المعقول ... ولا يؤخذ الشــاعر بأن يأتى على ماصيَّره قاعدة وأساسا ببيِّنة عقلية ،... وكذلك قول البحترى :

كلّفتمونا حــدود منطقكم
فى الشّعر يكفى عن صدقه كذبه

أراد : كلفتمونا أن تجرى مقاييس الشعر على حدود المنطق ، ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقّق ، حتى لا ندّعى الا ما يقوم عليه من العقل برهان يقطـع به ، مع أن الشّـعر يكفى فيــه التخييل » .

« ولا شك أنه الى هذا النحو قصد ... اذ يبعد أنه أراد بالكذب اعطاء الممدوح حظّا من الفضل والسؤدد ليس له ؛ ... لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية ، وانما يكذَّب فيــه القائل ، بالرجوع الى حال الممدوح ، واختبــاره فيما وصف به » [2] .

ويبيِّن عبد القاهر أن ذلك أيضا هو مراد من قال : « خير

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

الشعر أكذبه » ؛ فالمراد بالكذب التخييل ، وما فيه صنعة يتعمل لها ، وتدقيق فى المعانى ، يحتاج معه الى فطنة لطيفـة ، وفهم ثاقب ، وغوص شديد ؛ لأن الشعر من حيث هو شعر لا يكتسب فضلا ونقصا ، وانحطاطا وارتفاعا ، بأن يصف الوضيع بصفات الرفعة ، والشريف بسمات النقص [1] » .

وهنا يجد عبدا لقاهر العبارة المعارضة التى تقول : « خير الشعر أصدقه » ؛ فيرى أن المراد بها قد يكون أحد أمرين :

أولهما : أن يراد به أن خير الشعر ما دل على حكمة يقبلها العقل ، وأدب يجب به الفضل ، وموعظة تروض جماح الهوى .

وثانيهما : أن ينحى به نحو الصدق فى مدح الرجال ، كما قيل : كان زهير لا يمدح الرجل الا بما فيه . والأول أولى [2] .

ويرى عبد القاهر أنهما مذهبان يتعارضان فى اختيار نوعى الشعر ؛ فمن قال : «خيره أصدقه» كان ترك الاغراق والمبالغة ، واتحاء التحقيق واعتماد ما يجرى من العقل على أصل صحيح أحبَّ اليه وآثر عنده ؛ ومن قال : « خيره أكذبه » ذهب الى أن الصنعة انما يتسع ميدانها ، حيث يعتمد الاتساع والتخييل ، ويذهب الى القول مذهب المبالغة والاغراق ، فهناك يجد الشاعر سبيلا الى أن يبدع ويزيد ، ويخترع ما شـاء من الصوَر ، ويصادف ميدانا واسعا يضطرب فيه كيفما شاء .

---

(١) اسرار البلاغة ص ٢٣٦ و ٢٣٩ و ٢٤٠ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

أما الملتزم للمعانى العقلية الصادقة ، فلا يتسع أمامه المدى ، بل هو فى الأكثر يورد معانى معروفة ، وصـــورا مشهورة ، ويتصرّف فى أصول ، هى ، وان كانت شريفة ، كالجواهر ، تحفظ أعدادها ، ولا يرجى ازديادها [1] .

وبعد فما موقف عبد القاهر من هذين المذهبين ؟

يبدو لى أن موقفه فيه شىء من الاضطراب ؛ فهو مع ايمانه بأن المعانى الصحيحة ليس للشعر نصيب فى جوهرها وذاتها ، وانما لها ما تلبسه من اللفظ ، ويكسوها من العبارة ، وكيفية تأديتها للمعـــنى ، من حيث الايجاز والاطناب ، والايضـــاح والغموض [2] .

ومع ايمانه بأن موضوع الشعر والخطابة على التخييل [3] .

مع ايمانه بذلك يفضل المعانى العقلية الصحيحة ، ويردّ على أولئك الذين يرون أن مثل هذه المعانى فى حكم المحصور الذى لا يزيد ، بأن أورد بيت أبى فراس :

وكُنّا كالسِّهامِ اذا أصابَتْ
مَرَامِيهَا فرَامِيهَا أصَابَا

ويعلّق على هذا البيت بأنه عريق فى نسبه الى العقل ، ومع ذلك هو من فرائد أبى فراس .

ويخشى عبد القاهر من أن تخرج الاستعارة حينئذ ، وهى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٦ – ٢٣٧ .
(٢) اسرار البلاغة ص ٢٣٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

من جواهر البلاغة ؛ فيخرج الاستعارة من قبيل التخييل ؛ لأن المستعير لا يقصد الى اثبات معنى اللفظة المستعارة ، وانما يعمد الى اثبات شبه هناك ؛ فلا يكون مخبره على خلاف خبره .

ويستدل عبد القاهر على أنه لا مدخل للاستعارة فى التخييل بأنها كثيرة فى التنزيل على ما لا يخفى ، كقوله سبحانه : « واشتعل الرأس شَيباً » ؛ اذ أنه لا شبهة فى أن ليس المعنى على اثبات الاشتعال ظاهرا ، وانما المراد اثبات شبهه (١) .

واذا كانت الاستعارة لا تخرج الكلام عن أن يكون عقليا صحيحا ، فهى ذات ميدان فسيح ، وبذلك يكون للأديب مع لزوم الصدق ، والثبوت على محض الحق ، المجال الواسع ، وليس الأمر على ما ظنّه ناصر الاغراق والتخييل ، من أن المقال انما يتّسع ، ويغزر ينبوع الكلام ، اذا بسط من عنان الدعوى ، فأثبت ما ينفيه العقل ، ويأباه (٢) .

فالتخييل الذى يثبت فيه الشاعر أمرا هو غير ثابت أصلا ، ويدّعى دعوى لا طريق الى تحصيلها ، ويقول قولا يخدع فيه نفسه بضرب من التّزويق ، غير سبيل الاستعارة ، فان سبيلها سبيل الكلام المحذوف ، واذا رجعت الى أصله وجدت قائله يثبت أمرا عقليا صحيحا (٣) .

وانما جاء الاضطراب من ناحية اعتراف عبد القاهر من أن

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٣٩ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

الشعر والخطابة يبنيان على التخييل ، وأن الشاعر الذى يورد الحقائق لا يكون للشعر فيها نصيب ؛ وفضلا عن ذلك يمجِّد جسن التعليل الذى تأتى به الفطنة المتبصّرة ، والقريحة الوقّادة ، واستمع اليه ، وهو يثنى على قطعة ابن الرومى ، وما فيها من تعليل بارع ، اذ يقول وهو يتحدث عن تناسى التشبيه ، وأن الشعر بذلك يحظى بضرب من السحر لا تأتى الصفة على غرابته ، ولا يبلغ البيان كنه ما ناله من اللطف والظرف : « فمن ذلك قول ابن الرومى مفضّلا النرجس على الورد :

خجِلَتْ خُدودُ الوردِ مِن تفضيلِه
خَجَلا تَوَرُّدُها علَيه شاهِدُ
لَم يَخجلِ الوَردَ المُورَّدَ لَونُه
الاّ وَنَاحِلُه الفَضيلَةَ عَانِدُ
للنَّرجِس الفضلُ المُبيِن ، وانْ أبَى
آب ، وحَادَ عَن الطَّريقةِ حائِدُ ... »

ويبيِّن عبد القاهر جمال حسن التعليل « بأن الشاعر عمل أولا على قلب طرفى التشبيه ؛ فشبَّه حمرة الورد بحمرة الخجل ، ثم تناسى ذلك ، وخدع عنه نفسه ، وحملها على أن تعتقد أنه خجل على الحقيقة ، ثم لمّا اطمأن ذلك فى قلبه ، واستحكمت صورته ، طلب لذلك الخجل علّة ، فجعل علّته أن فُضِّل على النّرجس ، ووضع فى منزلة ليس يرى نفسه أهلا لها ، فصار يتخوّف عيب العائب ، وغميزة المستهزىء ، ويجد ما يجد مَن

مـدح مدحة يظهر الكذب فيها ، ويفرط ، حتى تصير كالهزء بمن قصد بها » [1] .

بل ان عبد القاهر يرى المعنى عند تناسى التشبيه ساذجا ، اذا لم يأت الشاعر بتعليل فيه [2] ، وهذا التعليل ، ولا ريب ، من قبيل التخييل .

كما أن عبد القاهر قد قرّر أن الشاعر لا يؤخذ بأن يصحح كون ما جعله أصلا وعلّة كما ادّعاه ، وأن يأتى على ما صيّره قاعدة وأساسا ببيّنة عقليّة ، بل تسلّم مقدّمته التى اعتمدها بيّنة ، كتسليمنا أن عائب الشيب لم ينكر منه الا لونه ، وتناسينا سائر المعانى التى لها كره ، ومن أجلها عيب [3] .

وهو أيضا مغرم بتناسى التشبيه وصرف النفس عن توهمه . ومعجب بذلك أيّما اعجاب ؛ فانهم يستعيرون الصفة المحسوسة من صفات الأشخاص للأوصاف المعقولة ، ثم تراهم كأنهم قد وجدوا تلك الصفة بعينها ، وأدركوها بأعينهم على حقيقتها ، وكأنه ليس هناك استعارة ولا تشبيه .

ومثال ذلك أنهم يستعيرون العلوّ لبيان زيادة الرجل على غيره فى الفضل والقيمة ، ثم يتناسون هذه الاستعارة ، ويضعون الكلام وضع من يذكر علوّا عن طريق المكان ، كما فى قول أبى تمّام :

---

(1) المرجع السابق ص ٢٤٧ — ٢٤٨ .

(2) أسرار البلاغة ص ٢٥٣ .

(3) المرجع السابق ص ٢٣٥ .

ويصعَد ، حتّى يَظنّ الجَهولُ
بأنّ لَهُ حاجَةً في السَّمَا

فانه يتناسى التشبيه ، ويصمم على انكاره ، يجعله صاعدا في السماء حقا [١].

ويعظّم عبد القاهر من شأن التخييل وعظم شجرته ، وكثرة شعوبه وشعبه ، الى درجة أنه لا يكاد تجىء فيه قسمة تستوعبه ، وتفصيل يستغرقه [٢].

ولست أستطيع بعد ذلك أن أتبيّن لون التخييل الذى يرفضه عبد القاهر ويأباه بعد أن قبل حسن التعليل ، وتناسى التشبيه ، وهما من أعرق الوان التخييل ، وقبل قول البحترى :

وبياض البازىّ أصدق حسناً
ان تأملت من سواد الغراب [٣]

وليس التخييل فى واقع الأمر سوى تصوير لاحساس الأديب ومشاعره ، وبه نستطيع أن نعرف وقع الشىء على نفسه ، ومدى انفعال عواطفه به ؛ والميزان الذى ينبغى أن يقاس به هو معرفة المدى الذى استطاع التخييل أن يصوّر عواطف الأديب ووجدانه ، والى أى مدى كان الأديب صادق الاحساس ، قوىّ الانفعال .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٤٠ .
(٣) راجع ص ٢٣٢ ــ أسرار البلاغة ، وما يليها .

# الموازنة بين الشعراء

لعبد القاهر حسٌ مرهف يوازن به بين الشعراء ، فيعرف المجيد والمقصّر ، ويميّز ما اتفقوا فيه وما اختلفوا ، ويدرك أصول المعانى التى تجمعهم ، والفروع التى تميّز بين بعضهم وبعض .

ويدرك أن الشاعر المتأخر قد يجيد لأن المعنى قد وطىء له من قبل ، فيدرك أسرارا جديدة لم تخطر للسابق على بال (١) .

أو أن المتقدم قد برع حتى لم يستطع أن يلحق به المتأخر (٢) .

ويرى عبد القاهر أن الشعراء عندما يقولون فى معنى واحد ينقسمون قسمين :

قسم ترى فيه أحد الشاعرين قد أتى بالمعنى غفلا ساذجا ، وترى الآخر قد أخرجه فى صورة تروق وتعجب .

وقسم ترى فيه كل واحد من الشاعرين قد صنع فى المعنى وصوّر .

فمن القسم الأول الذى برع فيه أحد الشاعرين ؛ لأن المتأخر قصر عن المتقدم ، أو أن المتأخر هدى لشىء لم يهتد اليه المتقدم ــ قول المتنبى :

---

(١) راجع ص ٢٥٠ ــ أسرار البلاغة

(٢) دلائل الاعجاز ص ٣٧٤ .

بئس الليالى ، سهرت من طربى

شوقاً الى مَن يبيت يرقدها

مع قول البحترى :

ليل يصادفنى ومرهفة الحشا

ضدين : أسهره لها ، وتنامه (١)

وهو يفضل البيت الثانى على الأول ، كما يفضل قول المتنبى :

وقيدت نفسى فى ذراكَ محبةً

ومن وجد الاحسان قيداً تقيدا (٢)

على قول البحترى :

ولو ملكت زماعاً ظل يجذبنى

قوداً لكان ندى كفيك من عقلى (٣)

ويمضى عبد القاهر موردا أمثلة كثيرة لهذا القسم ، مكتفيا بتفضيل بيت على آخر من غير بيان سبب التفضيل ، وكأنه يترك ذلك الى القارىء يبحث عنه ، حتى يصل اليه .

وكذلك يمضى فى ايراد أمثلة للقسم الثانى الذى يشترك

---

(١) المرجع السابق نفسه . والمرهفة : خامصة البطن . والحشا : ما انضمت عليه الضلوع .

(٢) الذرى : الملجأ ، وفناء الدار ، ونواحيها .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٧٤ . ويريد بالزماع هنا : العزم على الرجوع الى أهله . والقود : الاخذ بالقياد . والعقل : جمع عقلة ، وهى : ما يربط به كالقيد .

فيه الشاعران فى المعنى ، ويجيد كل منهما فى تصويره ؛ ولكنه وقف عند بعض الموازنات ؛ ليبرهن بها على فكرته : من أنّ اللفظ تابع للمعنى ، وأن المعنى اذا تغيَّر تغيَّر اللفظ تبعا له ، ولذلك تختلف صور المعنى، فترى للمعنى فى كل واحد من البيتين صورة وصفة غير صورته وصفته فى البيت الآخر ؛ ولذلك لم يرد العلماء حيث قالوا : ان المعنى فى هذا هو المعنى فى ذاك ـ أن المعنى الذى نعقله من هذا لا يخالف المعنى الذى نعقله من ذاك ، وأن المعنى عائد عليك فى البيت الثانى على الهيئة والصفة التى كان عليها فى البيت الأول ، وأن لا فرق ولا تباين بوجه من الوجوه ، وأنّ حكم البيتين مثلا حكم الاسمين قد وضعا فى اللغة لشيء واحد ، كالليث والأسد ؛ ولكنهم قالوا ذلك كما يقول العقلاء فى الشيئين يجمعهما جنس واحد ، ثم يفترقان بخواص ومزايا وصفات ؛ كالخاتم والخاتم ، والقرط والقرط ، والسوار والسوار ، وسائر أصناف الحلىّ التى يجمعها جنس واحد ، ثم يكون بينها الاختلاف الشديد فى الصنعة والعمل [1]

وضرب لنا على ذلك مثلا بقول النابغة :

اذا ما غَدا بالجيش حلّق فوقَه

عصَائب طَير تهتدى بعصائِب [2]

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩ .

(٢) العصائب : جمع عصابة ، وهى : الجماعة من الطير .

جَوانِح قد أيقَنّ أنَّ قبيلَه
اذا ما التقى الصفّان أول غالب (١)

مع قول أبي نواس :

يتَأيَّى الطَّيرُ غَدوَتَه ثِقة بالشبع من جَزرِه (٢)

فأبو نواس قد نقل المعنى عن صورته التى هو عليها فى شعر النابغة الى صورة أخرى .

ذلك أن ههنا معنيين : أحدهما أصل ، وهو علم الطير بأن الممدوح اذا غزا عدوًّا كان له الظفر ، وكان هو الغالب ، والآخر فرع ، وهو طمع الطير فى أن تتسع عليها المطاعم من لحوم القتلى ، وقد عمد النابغة الى الأصل الذى هو علم الطير بأن الممدوح يكون الغالب ، فذكره صريحا ، واعتمد فى الفرع الذى هو طمعها فى لحوم القتلى ، وأنها لذلك تحلّق فوقه على دلالة الفحوى ، وعكس أبو نواس القصة ، فذكر الفرع الذى هو طمعها فى لحوم القتلى صريحا ، فقال : «ثقة بالشبع من جزره» ، وعوَّل فى الأصل الذى هو علمها بأن الظفر يكون للمدوح على دلالة الفحوى ، اذ قال : « من جزره » ، فهى لا تثق بأن شبعها يكون من جزر الممدوح حتى تعلم أن الظفر يكون له (٣) .

(١) جوانح : من جنح اليه : مال . والرواية : ( الجمعان ) بدل ( الصفان ) .
(٢) يتأيى . يتحرى . والغدوة : البكرة ، أو ما بين الفجر وطلوع الشمس ، أى يترقب الطير خروجه للقتال بكرة . والجزر : ما يذبح .
(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٨٤ — ٣٨٥ .

وعبد القاهر هنا محلّل دقيق للمعنى ، كما ترى .

كما نراه محلّلا دقيقا فى كثير من مواضع الموازنات ، ولديه مقدرة قوية لادراك الفروق بين المعانى ، وادراك الصلات التى تجمع بينها .

وخذ لذلك مثلا عندما يوازن بين قول العباس بن الأحنف :

هى الشمس : مسكنها فى السماء
فعزِّ الفؤاد عزاءً جمِيلا
فلن تستطيع اليها الصعود
ولن تستطيع اليك النّزولا

وقول الآخر :

فقلت لأصحابى : هى الشمس : ضوءُها
قريبٌ ، ولكن فى تناولها بُعد

فبرغم أن الشاعرين جعلا حبيبتيهما شمسا ، نرى صورة كلام الشاعر الأول تقتضى أن التشبيه لم يدر بخلد الشاعر ، اذ كأنه يقول للنفس : ما وجه الطمع فى الوصول ، وقد علمتِ أن حديثكِ مع الشمس ، ومسكن الشمس السماء ؟

فهو قد جعل كونها الشمس حجّة على نفسه ، يبعدها بها عن أن ترجو الوصول اليها .

أما فى البيت الأخير فالشاعر لم يتناس التشبيه ، لأنه لم يجعل

كونها الشمس حجّة على ما ذكره من قرب شخصها من العين مع بعد منالها ، ولم يرد أن يقول : لا تعجبوا أن تقرب وتبعد بعد أن علمتم أنها الشمس ، كما أراد العباس أن يقول : كيف الطمع فى الوصول اليها مع علمك بأنها الشمس ، وأن الشمس مسكنها السماء ؟[1] .

فهو ذو احساس دقيق بالفروق الدقيقة ، وبأوجه الشّبه الدقيقة بين المعانى .

(1) أسرار البلاغة ص ٢٦٧ .

# السرقات الشعرية

عنى بأمر هذه السرقات بعض أعلام البلاغة قبل عبد القاهر ، فتحدث عنها الآمدىّ فى كتابه : الموازنة بين الطائيين ، وبيّن فيها رأيه أبو هلال العسكرى فى كتابه : الصناعتين ، والقاضى الجرجانى فى كتابه : الوساطة .

وانتهى عبد القاهر فى هذا الباب الى أن السرقة لا تخلو من أن تكون فى المعنى ، أو فى العبارة (١) .

ذلك ان الشاعرين اما أن يتفقا فى الغرض على الجملة ، أو فى وجه الدلالة على الغرض .

ومعنى الاشتراك فى الغرض على العموم أن يقصد كل واحد منهما أن يصف انسانا بالسخاء أو الشجاعة .

وأما وجه الدلالة على الغرض فهو أن يذكر الشاعر مايستدل به على اثبات هذه الصفة له ؛ وذلك بوسائل ، منها التشبيه ، ومنها ذكر هيئات تدل على الصفة كوصف الجواد بالتّهلل عند ورود العفاة ، والارتياح الى رؤيتهم (٢) .

أما الاتفاق فى عموم الغرض فما لا يكون الاشتراك فيه داخلا فى الأخذ والسرقة .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٨ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

وأما الاتفاق فى وجه الدلالة على الغرض فان كان مما اشترك الناس فى معرفته وكان مستقرًا فى العقول والعادات ، فلا سرقة فيه أيضا ، كالتشبيه بالأسد فى الشجاعة ، وبالبحر فى السخاء .

وان كان مما ينتهى اليه المتكلم بنظر وتدبّر ، ويصل اليه بطلب واجتهاد ، فهو الذى يجوز أن يدّعى فيه الاختصاص والسبق [1] .

والمشترك العامى لا يكون فيه تفاضل اذا كان صريحا ظاهرا لم تلحقه صنعة ، وساذجا لم يعمل فيه نقش ؛ فأمّا اذا ركّب عليه معنى ، ووصل به لطيفة ، ودخل اليه من باب الكناية والتعريض ، فقد صار بذلك داخلا فى قبيل الخاص الذى يتوصّل اليه بالتدبر والتأمل ، وذلك كقول الشاعر :

ان السحاب لَتستحيى اذا نظرَتْ
الى ندَاكَ ، فقاسَتْهُ بما فِيها

وبعد بعض الأمثلة التى أوردها عبد القاهر من هذا القبيل قال : « فهذا كله فى أصله ومغزاه وحقيقة معناه تشبيه ، ولكنه كنى لك عنه ، وخودعت فيه ، وأتيت به من طريق الخلابة فى مسلك السّحر ، ومذهب التخييل ، فصار لذلك غريب الشكل ، بديع الفنّ ، منيع الجانب ، لا يدين لكل أحد الاّ للمروّى المجتهد » .

« واذا حققت النظر فالخصوص الذى تراه انما هو من أجل

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

أنهم جعلوا التشبيه مدلولا عليه بأمر آخر ليس هو من قبيل الظاهر المعروف ؛ فالشاعر بقوله : « ان السحاب لتستحي » يوهمك أن السحاب حي يعرف ويعقل ، وأنه يقيس فيضه بفيض كفّ الممدوح ؛ فيخزى ويخجل »[1] .

وبمثل هذا التخييل يصبح العامّي بديعا غريبا .

ومن الاشتراك العامّي الذى لا يدخل فى السرقة قول الشاعر :

قامت تُظَلّلني مِنَ الشمسِ
نَفس أعَزّ عليّ من نَفْسي
قامت تُظَلّلني ، ومِن عَجَبٍ
شمس تُظلّلني مِن الشمس

وقول البحترى :

طلَعت لهم وقت الشروق ، فعايَنوا
سنا الشمس من أفق ، ووجهَكَ من أفق
وما عايَنوا شمسين قبلَهما التقَى
ضِياؤهما وَفقاً من الغَرْب والشّرقِ

وقول المتنبى :

كبَّرَت حَول ديارهم لمّا بَدَت
بها الشموس ، وليس فيها المشرق

(١) أسرار البلاغة ص ٢٩٥ — ٢٩٦ .

وقوله :

ولم أرَ قبلى مَن مشى البدْر نحوه
ولا رجلا قامت تعانقه الأُسدُ

اذ لا اتفاق بين تلك الصور بأكثر من أن أثبت الشيء فى جميع ذلك على خلاف ما يعرفه الناس ، فأما ما يخرج به كل واحد منها عن المتعارف فلا اتفاق بينها فيه ، ولا تناسب ؛ لأن مكان الأعجوبة مرة أن تظلل الشمس من الشمس ، وأخرى أن ترى الشمس شمسا أخرى تطلع من الغرب عند طلوعها من الشرق ، وثالثة أن ترى الشموس طالعة من ديارهم ، والعجب من أن يمشى البدر الى آدمى ، وتعانق الأسد رجلا [1] .

ويوافق عبد القاهر العلماء على أن الشاعر قد يأخذ من الشاعر فيجيد الأخذ ، وقد يأخذ المعنى من صاحبه فيسيء ويقصر [2] .

كما يوافقهم على أن من السرقة ما يكون ظاهر الأخذ ، ومنها ما يكون خفيا لا يبين [3] .

فمن جلى الأخذ مثلا قول الفرزدق :

أترْجو ربيعٌ أن تجيء صِغارُها
بخير ، وقد أعيَا ربيعاً كبارُهَا ؟

(١) المرجع السابق ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٣٨٩ .
(٣) المرجع السابق نفسه .

واحتذاه البعيث ، فقال :

أترجو كُليبٌ أن يجيء حَديثُهَا
بخير ، وقد أعيا كُليباً قديمها ؟ [1]

ومما هو فى حد الخفى قول البحترى :

ولن ينقل الحُسَّاد مَجدكَ بعد ما
تمكّنَ رضوَى ، واطمأن مُتالعُ

وقول أبى تمام :

ولقدْ جَهدتُمْ أن تُزيلُوا عِزَّه
فاذا أبانٌ قد رَسَا ، ويلَمْلَمُ [2]

فقد احتذى كل واحد منهما على قول الفرزدق :

فادفعْ بكفّك ان أردتَ بناءنَا
ثهلانَ ذا الهضباتِ هل يتحلحل [3]

وانما كان خفى الأخذ ؛ لأن أبا تمام يقول لحسَّاد الرجل : انكم قد أجهدتم أنفسكم فى أن تهدموا مجده ، ولكنكم وجدتموه قد استقر كما استقر الجبل : يلملم ؛ والبحترى يقول : ان الحساد لن يستطيعوا نقض مجدك بعد أن تمكن هذا المجد تمكن الجبلين : رضوى ، ومتالع . أما الفرزدق فيقول لخصمه : اذا أردت أن تهدم بناء مجدنا ، فانك تستطيع ذلك اذا استطعت

---

(١) المرجع السابق ص ٣٦١ .

(٢) ابان : هو الممدوح ، ويلملم : اسم جبل .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٦١ — ٣٦٢ ، ويتحلحل : يتزحزح .

أن تدفع بكفك جبل ثهلان ، فهل ترى أنك ان دفعته يتزحزح عن مكانه . ومن ذلك ترى أن الشاعرين قد استوحيا معناهما من معنى الفرزدق ، ولكن من غير أن يظهر ذلك الأخذ ، كما ظهر فى البيتين الأولين .

ولم يعر عبد القاهر السرقة والأخذ كبير اهتمام ، اللهم الا على أنها لون من ألوان اشتراك الشعراء فى المعنى ، وسبب يمهد للموازنة بين المعانى ، ويرى الفرق فى الصور التى يتناول بها الشعراء معنى واحدا .

بل انه يرى الشاعر عندما يأخذ معنى غيره أهلا لأن يوازن بين معناه والمعنى الأصلى الذى استوحاه ؛ أما اذا عمد عامد الى بيت شعر ، فوضع مكان كل لفظ لفظا فى معناه ، كأن يقول فى قول الشاعر :

دعِ المكارمَ ، لا ترحلْ لبغيتها
واقعد ، فانك أنت الطاعم الكاسى

ذَرِ المآثِرَ ، لا تذهب لِمَطْلَبِها
واجلس ، فانك أنت الآكلُ اللابس

لم يجعلوا ذلك احتذاء ، ولم يؤهلوا صاحبه لأن يسموه محتذيا ، ولكن يسمون هذا الصنيع سلخا ، ويرذلونه ، ويستخفون المتعاطى له (1) .

---

(1) دلائل الاعجاز ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣ .

لقد كانت دراسة عبد القاهر للسرقة وسيلة لدراسة ألوان المعـانى الشعرية ، وأصول هذه المعانى ، ومايحدثه التخييل فيها من ألوان الجمال ، وكيف يمهد السابق للاحق سبيل الاجادة، وكيف يزيد الشاعر فى المعنى ، أو يأخذ العامى من المعانى ، فيضيف اليه ما يجعله طريفا .

وهو يأخذ بيدك من صورة الى صـــورة محللا وموازنا ، ومبينا أسباب الجمال .

وفضلا عن ذلك يبين الطريقة العامية فى عرض المعـانى ، وكيف يعدل الشعراء عنها الى مذهب جديد وعرض طريف ، كما فعل ذلك عندما عرض لتصوير الشيب عند الشعراء ، فقد أورد قول ابن المعتز :

صَدَّتْ شُرَيْرُ ، وأزمعت هجرى
وصغَتْ ضــمائرُها الى الهَجْـرِ
قالت : كبِرت ، وشِبتَ ، قلت لها :
هــذا غبــارُ وقائـع الدهـــرِ

فانه رأى الشاعر « قد أنكر أن يكون الذى بدا به شيبا ، ورأى الجحد أخصر طريق الى نفى العيب ، وقطع الخصومة ، ولم يسلك الطريقة العامية ؛ فيثبت المشيب ، ثم يمنع العـائب أن يعيب ، ويريه الخطأ فى عيبه به ، كقول البحترى : « وبياض البازى [1] ... » .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٢٤٦ .

وبعد ، فقد كنا على أن نذكر هنا فصلا عن البـلاغة قبل عبد القاهر ، وعن مدى تأثره بها ؛ وفصلا آخر عن البلاغة بعد عبد القاهر ، ومدى تأثيره فيها ؛ ولكننا آثرنا أن نرجىء ذلك الى ما بعد الحديث عن نواحى الرجـل ، حتى يتصل الحديث عنه ، فاذا فرغنا من ذلك كله عقدنا الفصلين المذكورين ؛ ليكون مجال الموازنة أوسع وأهدى سبيلا .

# الذوق عند عبد القاهر

يؤمن عبد القاهر ايمانا عميقا بأن الذوق المصفى هو الأساس الضرورى لادراك الجمال ، ومعرفة أسبابه ؛ وأن ذلك طبع موهوب ، لابد منه لمن يريد أن يميز بين النصوص جيدها ورديئها ، وأن يفرق فى الحسن بين صورة وأخرى .

والى جانب الذوق الحساس يجب أن يكون هناك ذكاء لماح يدرك ما بين العبارات من الفروق الدقيقة التى تمتاز بها العبارات ، وتختلف المعانى .

ويؤمن عبد القاهر بأن هذا الذوق الفطرى لا يمكن أن يكتسب ، ولا يستطيع المربى أن يخلقه فى نفس تلميذه ؛ ولذلك يمكن أن يصل الناس الى المسائل العلمية ، وأن يصل المؤلف الى اقناع الناس بها ؛ أما المسائل المبنية على الذوق فمن المستحيل أن توصلها الى النفوس الا اذا اعتمدت على الطبيعة الموهوبة .

فالبلاغة فى القول ، وادراك الجمال فى العبارة ، والشعور بالحسن فى النص تحتاج كلها الى الذوق المرهف ، والطبيعة الموهوبة .

وادراك أن النظم يتبع المعنى ، وأن اختلاف العبارة يدل على اختلاف المعنى من الأمور العقلية التى يمكن الاقناع بها .

يقول عبد القاهر مفرقا بين الاقناع بالنظم ، والاقناع بالجمال : « ... أتهمونا فى دعوانا ... من أن له حسنا ومزية ، وأن فيه بلاغة عجيبة ، وظنوه وهماً منا وتخيلا ؛ ولسنا نستطيع فى كشف الشبهة فى هذا عنهم ، وتصوير الذى هو الحق عندهم، ما استطعناه فى نفس النظم ؛ لأنا ملكنا فى ذلك أن نضطرهم الى أن يعلموا صحة ما نقول ؛ وليس الأمر فى هذا كذلك ؛ فليس الداء فيه بالهين ، ولا هو بحيث اذا رمت العلاج منه وجدت الامكان فيه مع كل أحد مسعفا ، والسعى منجحا ؛ لأن المزايا التى تحتاج أن تعلمهم مكانها ، وتصور لهم شأنها ، أمور خفية ، ومعان روحانية ، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها ، وتحدث له علما بها ، حتى يكون مهيئا لادراكها ، وتكون فيه طبيعة قابلة لها ، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما فى نفسه احساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة ، وممن اذا تصفح الكلام ، وتدبر الشعر ، فرق بين موقع شيء منها وشيء [1] » .

ويقول فى موضع آخر : « وهذا موضع فى غاية اللطف لا يبين الا اذا كان المتصفح للكلام حساسا يعرف وحى طبع الشعر ، وخفى حركته التى هى كالهمس ، وكمسرى النفس فى النفس [2] » .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٤١٩ ــ ٤٢٠ .
(٢) أسرار البلاغة ص ٢٦٦ .

أما من عدم هذا الذوق الموهوب فلا جدوى من التحدث معه ، ولا بيان مزايا النصوص ، يقول عبد القاهر : « واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع ، ولا يجد لديه قبولا ، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة ، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومىء اليه من الحسن واللطف أصلا ، وحتى يختلف الحال عليه ، عند تأمل الكلام ، فيجد الأريحية تارة ، ويعرى منها أخرى ، وحتى اذا عجبته عجب ، واذا نبهته لموضع المزية انتبه » .

« فأما من كانت الحالان والوجهان عنده أبدا على سواء ، وكان لا يتفقد من أمر النظم الا الصحة المطلقة ، والا اعرابا ظاهرا ، فما أقل ما يجدى الكلام معه ؛ فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الاحساس بوزن الشعر ، والذوق الذى يقيمه به ، والطبع الذى يميز صحيحه من مكسوره ، ومزاحفه من سالمه ، وما خرج من البحر ، مما لم يخرج منه ، فى أنك لا تتصدى له ، ولا تتكلف تعريفه ؛ لعلمك أنه قد عدم الأداة التى معها تعرف ، والحاسة التى بها تجد » [1] .

فهو يجعل الذوق والطبع الأداة التى تدرك جمال الجميل .

وقد سبق أن ذكرنا أنه مع ايمانه بالذوق ، يؤمن بأن من الممكن الوصول الى معرفة العلة فى الجمال ، ويعد الوقوف دون

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦ .

هذه المعرفة كسلا عقليـا ينبغى أن يبرأ منه دارس البـلاغة والناقد المجد[1] .

هذا الذوق هو الأصل الذى تردّ الناس اليه فى فهم أسرار الجمال ، وادراك مواطن الحسن ، وهو الذى تعول فى محاجتهم عليه ، وتلجأ الى قرائحهم ، ليسبروا نفوسهم ، وما يعرض لها من الأريحية عندما تسمع نصا أدبيا[2] .

ويؤمن عبد القـاهر بأن هـذا الذوق البلاغى قليـل فى الناس[3]، وذلك هو ما يعده بلاء ، وداء عيـاء ؛ وكذلك يكون البلاء اذا ظن العادم لهـذا الذوق أنه قد أوتيه ، وأنه مستحق لأن يحكم ، وأهل للقضاء ؛ فجعل يقول القول لو علم غيّه لاستحيا منه .

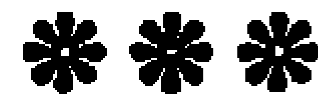
وأما الذى يحس بالنقص من نفسـه فأنت منه فى راحة ، وهو رجل عاقل قد حماه عقله أن يعدو طوره ، وأن يتكلف ما ليس بأهل له[4] .

أما من عنده طبع فهو عون لك على نفسـه ، يرده الطبع اليك ، فيفتح سمعه لك ، ويصرف نظره الى الجهة التى أومأت اليها ، ويعمل على أن يصل الى الحق[5] .

---

(١) راجع ص ٨٩ من هذا الكتاب .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٤٢٢ .
(٣) المرجع السابق ص ٤٢١ .
(٤) المرجع السابق ص ٤٢٢ .
(٥) المرجع السابق ص ٤٢٣ .

ويعلل عبد القاهر الحاحه على الطبع والذوق بأنه ليس فى أصناف العلوم الخفية ، والأمور الغامضة الدقيقة ، أعجب طريقا فى الخفاء من ادراك البلاغة ؛ حتى لتظل بعض الشبهات عالقة فى الصدور بعد قتل الأمر بحثا [١] .



وبعد ، فما مكانة عبد القاهر من الذوق ، وما مقدار نصيبه منه ؟

والحق أن عبد القاهر قد برهن فى كتابيه على ذوق بلاغى ممتاز ، وقريحة وقادة ، تدرك أسرار الجمال ، وتميز الفروق الدقيقة بين صور الكلام ، حتى انه ليحس بأن المعنى يتألم ويتظلم [٢] ، اذا لم يؤد بالعبارة الصالحة .

وهاك مثلا يبين ذوقه المرهف ، وفى كتابيه مئات الأمثلة على ذلك الذوق :

عرض بيتى ابن المعتز ، وهما :

عاقبتْ عَيْنى بالدَّمعِ والسَّهر
اذْ غَارَ قَلبى عليكَ من بَصَرِى
واحْتَمَلَتْ ذاكَ ، وهى رابحةٌ
فيكَ ، وَفَازَتْ بِلَذَةِ النَّظَرِ

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) أسرار البلاغة ص ٣١١ .

ثم علق عليهما قائلا : « ان العادة فى دمع العين وسهرها أن يكون السبب فيه اعراض الحبيب أو اعتراض الرقيب ، ونحو ذلك من الأسباب الموجبة للاكتئاب ، وقد ترك ذلك كله كما ترى ، وادعى أن العلة ما ذكره : من غيرة القلب منها على الحبيب ، وايثاره أن يتفرد برؤيته ، وأنه بطاعة القلب وامتثال رسمه ، رام للعين عقوبة ؛ فجعل ذلك أن أبكاها ، ومنعها النوم وحماها .

وله أيضا فى عقوبة العين بالدمع والسهر من قصيدة أولها :

قُلْ لأحلَى العبادِ شَكلاً وقَدّاً
أبجِدٌ ذا الهَجْرُ أم ليس جِدّا

مابذا كانتِ المُنَى حَدّثتنى
لَهفَ نفسى أراكَ قد خُنْتَ وُدّا

ما ترى فى مُتيَّم بِكَ صَبٍّ
خاضعٍ لا يرى من الذُّل بُدّا

ان زَنَت عينُهُ بغيرك فاضرِبْ
ها بطول السُّهادِ والدمعِ حَدّا

قد جعل البكاء والسهاد عقوبة على ذنب أثبته المعين ، كما فعل فى البيت الأول ، الا أن صورة الذنب هنا غير صورته هناك ؛ فالذنب ههنا نظرها الى غير الحبيب ، واستجازتها من ذلك ما هو محرم محظور ، والذنب هناك نظرها الى الحبيب نفسه ، ومزاحمتها القلب فى رؤيته ؛ وغيرة القلب من العين

سبب العقوبة هناك ، فأما ههنا ، فالغـيرة كائنة بين الحبيب ، وبين شخص آخر ، فاعرفه .

ولا شبهة فى قصور البيت الثانى عن الأول ، وأن للأول عليه فضلا كبيرا ، وذلك بأن جعل بعضه يغار من بعض ، وجعل الخصومة فى الحبيب بين عينيه وقلبه ، وهو تمام الظرف واللطف . فأما الغيرة فى البيت الآخر فعلى ما لا يكون أبدا .

هذا ، ولفظ « زنت » وان كان ما يتلوها من أحكام الصنعة يحسـنها ، وورودها فى الخبر : « العين تزنى » يؤنس بهـا ، فليست تدع ما هو حكمها من ادخال نفرة على النفس .

وان أردت أن ترى هذا المعنى بهذه الصـنعة فى أعجب صورة وأظرفها ، فانظر الى قول القائل :

أتَتْنِى تُؤَنِّبنى بِالبُـكا
فأهـلا بهـا وبتأنيبهـا
تقـول ، وفى قولهـا حشمةٌ :
أتبـكى بعـين ترانى بهـا
فقلت : اذا استحسنت غـيركم
أمـرت الدمـوع بتأديبهـا

أعطاك بلفظة « التأديب » حسن أدب اللبيب ، فى صيانة اللفظ عما يحوج الى الاعتذار ، ويؤدى الى النفار [1] » .

فهو ذواقة ، كما ترى ، ، يلمح الفروق فى المعانى ، ويدرك

(١) أسرار البلاغة ص ٢٦٠ – ٢٦٢ .

الجيد والأجود ، ووقفته عند هذه الكلمة : « زنت » مؤذن بذوق حساس .

وبرغم ذلك لنا وقفة عند بعض استشـــهاداته ، لا نوافقه عليها ، ولا نرى ذوقه موفقا فيها ؛ فمن ذلك اعجابه بتجنيس أبى الفتح البستى اذ يقول :

ناظـــراه فيمــــا جنى ناظـــراه
أودعـــانى أمت بمـــــا أودعانى

وأنه عندما أعاد عليك اللفظة كان كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها [1] ؛ فاننا اذا كنا نتسامح فى اطلاق الناظرين على العينين ، مع أننا نرى الكلمة جليبة لاحداث الجناس ، ونرى كلمة العين احب وأجمل وأكثر ايحاء ، اذا كنا نتسامح فى ذلك ، فاننا نجد طلب المناظرة فى أول البيت قلقا غاية القلق ، فلسنا نفهم معنى هذه المناظرة ، ولا ماذا يراد بها ، وانما نراها متكلفة ليست تابعــة للمعنى ، ولكنها مجتلبة ؛ ليتمكن الشـــاعر من صنع الجناس .

ذلك أن الشاعر يبدو أنه يطلب الى صاحبيه أن يمضيا الى حبيبه ، ليطلبا منه رفقا بالشاعر ، وعطفا عليه ، ولا نجد كلمة المناظرة موفية بهذا المعنى ، ولا مؤدية اليه ، اذ الحبيب لا تقوم بينه وبين الرسول مناظرة فيما جنى ناظراه ، وأخلق بمثل هذه المناظرة أن تبعث السخرية والاستهزاء .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٤ .

ومن ذلك أنه عندما عرض لقول الشاعر :

وصـــاعقة من نَصْلـِهِ ينكفى بهـــا
على أرْؤُسِ الأقران خمس سحائب [1]

لم ينبه الى ما فى هذه الصورة من تضارب نفسى وقع فيه الشاعر ، عندما أراد أن يصور ممدوحه شجاعا كريما ، ولكن فاته أنه عندما يصوره شجاعا يمسك بيده سيفا ينقض كالصاعقة على رءوس أعدائه ، لا توصف اليد الممسكة بالسيف حينئذ بالـــكرم المفرط ، وانما توصف بالحزم والقوة والمقـــدرة على اصابة المقاتل ، فتكون الصورة بذلك متجانسة فى الاحساس . أما اليد ذات الأصابع الخمس ، تهمى بالكرم كأنها السحائب ، فأخلق بها أن تكون رحيمة مشفقة ، لا عاصـــفة مدمرة . ومن هنا جاء اضطراب الاحساس ، وهو الذى نعيبه على الشاعر ، ونأخذ على عبد القاهر أنه لم يتنبه له ، ولم ينبه اليه ، مكتفيا بما فى البيت من اســـتعارة دل الكلام عليهـــا ، فكانت لذلك مستجادة عنده .

ومن ذلك اعجابه بقول ابن المعتز :

وكأنَّ البَرْقَ مُصْـــحَفٌ قار
فَانطبـــاقاً مَرَّةً ، وانفِتَـــاحَا

شبه البرق فى انبساطه وانقبـــاضه ، والتماعه وائتـــلاقه ، بانفتاح المصحف وانطباقه [2].

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٣٢ .

(٢) أسرار البلاغة ص ١٣٦ .

وأظهر اعجابه بهذا التشبيه عندما شرحه ، وأبان سبب جماله ، بأن الشاعر لم ينظر من جميع أوصاف البرق ومعانيه الا الى الهيئة التى تجدها العين له : من انبساط يعقبه انقباض ، وانتشار يتلوه انضمام ، ثم فكّر فى نفسه عن هيئات الحركات ؛ لينظر أيها أشبه بها ؛ فأصاب ذلك فيما يفعله القارىء من الحركة الخاصة فى المصحف اذا جعل يفتحه مرّة ، ويطبقه أخرى ، ولم يكن اعجاب هذا التشبيه لك ، وايناسه اياك ، لأن الشيئين مختلفان فى الجنس أشد الاختلاف فقط ، بل لأن حصل بازاء الاختلاف اتفاق كأحسن ما يكون وأتمه ؛ فبمجموع الأمرين : شدة ائتلاف ، فى شدة اختلاف ، حلا وحسن ، وراق وفتن[1].

ذلك ذوق عبد القاهر ، ونحن لا نتّفق معه فى تذوّق البيت على هذا الوجه ، ولا نجد بين المشبّه والمشبه به اتفاقا كأحسن ما يكون الاتفاق ، ففضلا عن أن المصحف لا يفتح ويغلق بالكثرة والسرعة التى تحدث للبرق ، وانما يفتح ليقرأ فيه القارىء ، متريثا متمهلا ، فيظل مفتوحا فترة طويلة من الزمان ، ثم يغلق ويترك مغلقا ، لم تعطنا هذه الصورةَ ، الصورةَ المحسوسة للبرق بالعين ؛ فضلا عن ذلك لا نجد التشبيه قد وصف الحالة النفسية لمن يرى البرق ، تلك الحالة التى وصفها القرآن بقوله : « وهو الذى يريكم البرق خوفاً

(1) المرجع السابق ص ١٣٢ .

وطمَعاً » وليس المصحف فى انفتاحه وانطباقه بمثير مثل تلك الحالة النفسية عند رائيه .

ولم يقف عبد القاهر وقفة متأنّية عند هذا التشبيه النظرى الذى لا مجال للاحساس النفسى فيه ، وذلك فى تشبيه الجداول والأنهار بالسيوف المسلولة عند الشعراء ، كما ورد ذلك مثلا فى شعر ابن المعتز وأبى فراس ، ومن الأمثلة التى أوردها عبد القاهر قول أبى فراس :

والمَاءُ يَفصِلُ بَيْنَ زَهْـ
ـرِ الرَّوضِ فى الشَّطَّينِ فَصْلا
كَبِسَاطِ وَشْىٍ جَرَّدَتْ
أيْدِى القُيُونِ عليه نَصْلا [1]

وقد قبل عبد القاهر هذا اللون من التشبيه وأجدا فى التشابه النظرى بين جداول الماء والسيف ، من ناحية البريق واللمعان ، مبرّرا لعقد الصلة بينهما ، ولم يتّجه الى أن الصلة ينبغى أن تكون مؤسّسة على العاطفة والاحساس النفسى ؛ وأعتقد أن الماء الجارى فى واد بين أزهار الرياض ، التى تشبه بساط الوشى ، والتى تبعث فى القلب البهجة والرضا ، وتملأ النفس سرورا وفرحا ، لا يمكن أن تثير فى النفس منظر سيف مسلول على رقاب هذا البساط ؛ فان منظر السيف المسلول جدير أن يثير فى النفس الفزع والاضطراب ، وهو على العكس

---

(١) القيون : جمع قين ، وهو : الحداد .

تماما مما يثيره منظر الرياض تجرى فيها جداول الماء ؛ وليس اتفاق الشيئين فى منظر بمبرِّر أن يجمع بينهما فى تشبيه ، مادام وقعهما على النفس مختلفا تمام الاختلاف .

وكما قبل ذوق عبد القاهر جواز أيقاع التشبيه للجامع البصرى فحسب ، قبل ذوقه أيضا أن يكون الجامع عقليًّا ، لا مبنيًّا على وقع الشيء على النفس ، فأخذ يمجِّد التشبيه فى قول ابن الرومى :

فغدا كالخِلاف : يورِق للعين ، ويأبى الاثمار كلَّ الاباء

فقد أبان عن هذا الاعجاب عندما فرق بين أن تقول : « أرى قوما لهم بهاء ومنظر ، وليس هناك مخبر » ، وتقطع الكلام ، وبين أن تتبعه بهذا البيت من شعر ابن الرومى ؛ فانك فى الحالة الثانية ترى كيف يورق شجر المعنى ويثمر ، ويفترُّ ثغره ويبسم ، وكيف تشتار الأرى من مذاقته ، كما ترى الحسن فى شارته[1].

فقد جعل الجامع بين الأمرين جمال المنظر وتفاهة المخبر ، وهو جامع عقلى لا يقوم عليه تشبيه فنى صحيح ؛ ذلك أن من يقف أمام شجرة الخلاف أو غيرها من الأشجار ، لا ينطبع فى نفسه عند رؤيتها سوى جمالها ، ونضرة أوراقها ، وحسن أزهارها ، ولا يخطر بباله أن يكون لتلك الشجرة الوارفة الظلال ثمر يجنيه أو لا يكون ؛ ولا يقلّل من قيمتها لدى رائيها ،

---

(١) أسرار البلاغة ص ٩٩ . والأرى : العسل . واشتياره : اجتناؤه . والشارة تطلق على الهيئة واللباس .

ولا يحطُّ من جمالها وجلالها ألاّ يكون لها بعد ذلك ثمر شهي ؛ فاذا كانت تفاهة المخبر تقلّل من شأن الرجل ذي المنظر الأنيق ، وتعكس صورته منتقصة فى نفس رائيه ، فان الشجرة لا يقلّل من جمالها لدى النفس عدم اثمارها ؛ لأن الأشجار لا تراد دائما للاثمار ؛ وبهذا اختلف الوقع على النّفس بين المشبّه والمشبّه به ؛ فلا يعدُّ لذلك من التشبيه الفنّيّ المقبول(١) .

كذلك قبل ذوق عبد القاهر التشبيه الذى عقدت الحواس الصلة بين ركنيه ، وان لم تعقدها النفس ؛ فأعجب أيّما اعجاب بتشبيه البنفسج فى قول الشاعر :

ولازَوَرْديّة (٢) تزهو بزرقتها
بين الرياض على حُمْر اليواقيت
كأنها فوقَ قامات ضَعُفنَ بها
أوائل النـار فى أطراف كبريت

فهو يرى هذا التشبيه أغرب وأعجب ، وأحقّ بالولوع وأجدر ، من تشبيه النرجس بمداهن درٍّ حشوهن عقيق ؛ لأنه اذ ذاك مشبّه لنبات غض يرفُّ ، وأوراق رطبة ترى الماء منها يشفُّ ، بلهب نار مستول عليه اليبس ، وباد فيه الكلف (٣) .

---

(١) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٧ .
(٢) يريد باللازوردية : زهرة البنفسج .
(٣) يرف : يتلألأ . ويشف : يحكى ما تحته . والكلف : حمرة كدرة .

ومبنى الطباع على أن الشيء اذا ظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه ، وخرج من موضع ليس بمعدن له ، كانت صبابة النفوس به أكثر ، وكان بالشغف منها أجدر ، ولو أنه شبّه البنفسج ببعض النبات ، أو صادف له شبها فى شيء من المتلوّنات ، لم تجد له هذه الغرابة ، ولم ينل من الحسن هذا الحظ [1] .

هكذا أعجب عبد القاهر بهذا التشبيه اعجابا لا حدّ له ، كما ترى ، بانيا هذا الاعجاب على الجمع بين المتباعدين فى شيء تراه العين فحسب ، اذ ليس ثمّة ما يجمع بين البنفسج وعود الكبريت ، وقد بدأت النار تشتعل فيه ، سوى لون الزرقة التى لا تكاد تبدأ حتى تختفى فى حمرة اللهب ، وفضلا عن التفاوت بين اللونين ؛ فهو فى البنفسج شديد الزرقة ، وفى أوائل النار ضعيفها ، فضلا عن هذا التفاوت ، نجد الوقع النفسى للطرفين شديد التباين ؛ فزهرة البنفسج توحى الى النفس بالهدوء والاستسلام ، وفقدان المقاومة ، وربما اتخذت لذلك رمزا للحب ، بينما أوائل النار فى أطراف الكبريت تحمل الى النفس معنى القوة واليقظة والمهاجمة ، ولا تكاد النفس تجد بينهما رابطا . والتشبيه الفنّىّ لمح صلة بين أمرين من حيث وقعهما النّفسى [2] .

---

(١) أسرار البلاغة ص ١١٠ .

(٢) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٨ .

وقبل ذوق عبد القاهر هذا التشبيه فى قول الشاعر :

كأنّما المِرِّيخُ والمُشْتَرِى
قُدَّامَه فى شَامِخِ الرِّفعَةْ
مُنْصَرِفٌ بالليلِ عن دَعوَةٍ
قد أسْرِجَتْ قُدَّامَه شَمْعةْ (1)

ولست أدرى حتى الصلة المحسوسة التى تجمع بين المشبه والمشبه به فى البيتين ، فما الجامع بين المريخ والمنصرف بالليل ؟ انك تجد المريخ ثابتا فى السماء لا يتحرك ، بينما المنصرف بالليل يمضى فى طريقه الى منزله كى يدركه .

كذلك أعجب عبد القاهر بالتشبيه البعيد ، ولا مزيد فى بعد الشيء عن العيون على أن يكون وجوده ممتنعا أصلا ، حتى لا يتصوّر الا فى الوهم ؛ فقبل لذلك قول الشاعر :

وكأنّ مُحْمَرَّ الشقيــق ، اذا تصوَّب ، أو تصعَّد
أعلامُ ياقُوت نُشِرْ ن على رماح من زبَرجدِ (2)

ورأيى أن التشبيه أداة يوضّح بها الفنان شعوره نحو شيء ما ، حتى يتّضح وضوحا وجدانيا ؛ ولذلك لا أتردد فى أن أضع هذا التشبيه بعيدا عن دائرة الفن ؛ لأنه لا يحقّق الهدف الفنى للتشبيه ؛ فكيف تلمح النفس صلة بين صورة ترى ، وأخرى

---

(1) أسرار البلاغة ص ١٧١ .
(2) أسرار البلاغة ص ١٥٠ .

يجمع العقل أجزاءها من هنا وهنا ؟ وكيف يتخذ المتخيّل مثالا لمحسوس مرئىّ ؟ !

ألا ترى أن هذه الأعلام من الياقوت ، المنشورة على رماح الزبرجد لم تزدك عمق شعور بحمرة الشقيق ، بل لم ترسم لك صورته اذا كنت جاهله ، فما قيمة التشبيه اذاً ؟ وما هدفه [1] .

كذا قبل عبد القاهر هذا التشويه للجمال فى قول أبى هلال العسكرى :

زعَم البنفسج أنّه كعِذاره
حسناً ، فسَلّوا من قَفاه لسانَه
لم يظلِموا فى الحُكم اذ مثّلوا به [2]
فلشدَّ ما رَفعَ البنفسجُ شانَه

ورأى أنها خليقة بأن توضع مع قطعة ابن الرومى التى فضّل فيها النرجس على الورد ، وأن تلحق بها فى لطف الصنعة [3] .

ونحن من جانبنا لا نوافقه على هذا الرأى ؛ فقطعة ابن الرومى صادرة عن احساس حقيقى ، ومعبّرة عن ايمان عميق ، بينما قطعة العسكرى ميّتة الاخساس ، لم تصدر الا عن رغبة فى المجىء بتعليل متكلف لا جمال فيه .

---

(١) من بلاغة القرآن للمؤلف ص ١٨٨ — ١٨٩ .
(٢) مثل به : نكل به .
(٣) أسرار البلاغة ص ٢٤٨ .

وكذلك لم ينقد عبد القاهر ما استحسنوه من قول الخليل في انقباض كف البخيل :

كَفَّاكَ لَمْ تُخْلَقَا لِلنَّدَى
ولَمْ يَكُ بُخْلُهُمَا بِدعَةْ
فَكَفٌّ عنِ الخَيْرِ مَقْبُوضَةٌ
كمَا نَقَصَتْ مِائَةٌ سَبعَة
وكَفٌّ ثَلاثَةُ آلافِهَا
وتِسعُ مِئِيهَا لهَا مَنعَة

وارجع الى شرح عبد القاهر لهذه الأبيات لترى كيف يكون التكلف [1] .

(١) أسرار البلاغة ص ١٣٢ .

# منهج عبد القاهر في كتابيه

## الدلائل ، والأسرار

كانت الفكرة التى بنى عليها عبد القاهر كتـابه : دلائل الاعجاز ، تدور حول بلاغة الكلام ، وأنها تكون فى النظم ، وأن النظم هو تعلق معانى الكلم بعضها ببعض ، وليس ذلك سوى أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل بقوانينه وأصوله ، وأن نظم الكلام تابع لمعناه .

تلك هى فكرة عبد القاهر التى وضع لها كتابه ، وقد ألحّت هذه الفكرة عليه ، وشغلته طويلا ، فأخذ يشرحها حينا ، ويبرهن على صحتها حينا ، ويورد شبه المعترضين عليها ، ويرد على هذه الشُّبه

وقد يبدو له أنه أتم الشرح والتفسير ، ثم يعنّ له وجـه آخر للتفسير ، فيعـود مرة أخرى الى الشرح والبيـان ؛ وقد يسعفه باب يبرهن به على صحة فكرته فيبرهن به على دعواه ، ثم يظهـر له أن بابا آخر جدير أن يبرهن على هـذه الدعوى فيستأنف فصلا جديدا يضيف فيه هذا الباب الجديد ويبدؤه بقوله : « بسم الله الرحمن الرحيم » مما يدل على أنه فصـل جديد أضيف ، ولا وجود لهذه الظاهرة فى كتاب الأسرار ؛ وقد ترد على خاطره شبهة لم ترد من قبل ؛ فيذكرها ، ويفسرها ،

ويرد عليها . وقد يضيف فصلا كان قد صنعه فى القديم اذا رأى مناسبة بينه وبين ما يشرحه من الآراء .

ولذلك يبدو فى كتـاب الدلائل التكرير ، وعدم تركيز الأفكار ، وعدم التقسيم المحكم للأبواب غالبا ، وانما هى أفكار ترد فيسجّلها ، وربما يكون قد سـبق له شرح بعض هـذه الأفكار ، أو شرح مثيـل لها ، وكان ينبغى ضم اللاّحق الى سابقه ، أو زيادة فى شرح ما سبق له أن شرحه .

وكل ما أورده عبد القاهر فى كتاب « الدلائل » من المسائل انما ذكر لتوضيح هذه الفكرة ؛ فالتقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ، وغير ذلك من الموضوعات التى أوردها ، جاء بها عبد القاهر ؛ ليبيّن معنى بلاغة النظم ، وأن الألفاظ جاءت على نحو معيّن ؛ لأنها انما جاءت كذلك تابعـة للمعـانى .

ويذكر المجاز والتشبيه والاسـتعارة والكناية ليبيّن أن البلاغة فيها جميعها لمعناها كذلك ، وأن من العبث رد البلاغة فيها أو فى غيرها الى الألفاظ .

ولذلك كان تناول هذه الأبواب فى كتاب الدلائل من هذه الزاوية الخاصة التى يعالجها كتاب الدلائل ، وهى أن البلاغة فى المعنى ، واللفظ تابع له .

وكذلك عالج من هـذه الزاوية أيضـا بابين من أبواب المحسّنات البديعية ، يبدو أن الحسن فيهما لفظى ، وهما بابا

السجع والجناس ، فبرهن على أن الحسن فيهما معنوى كذلك . وأن البلاغة فيهما تعود الى المعنى .

وبذلك كان الموضوع الذى عالجه عبد القاهر وحدة فى كتاب الدلائل ، ولو أنه نسّقه كما ينبغى أن يكون ، ورتّب فصوله ترتيبا منطقيا يعالج فى كل فصل جزءا من فكرته ، ويسلم الفصل الأول الى الثانى ، والمقدّم الى التالى ، لانجلت فكرته أكثر مما هى مجلوّة فى الكتاب .

فلو أن عبد القاهر وضع منهجا محدّدا لهذا الكتاب جعل أوّله توضيح فكرته ، ثم أخذ فى فصول متوالية يبرهن عليها ، جامعا النظير الى النظير ، ثم جمع الشبه المختلفة فى فصول متوالية كذلك يشرح كل شبهة ويرد عليها لصحّ له من ذلك كتاب تمّت له وحدة الموضوع والترتيب المنسّق المنطقى .

وقد سبق أن ذكرنا أن حظ الدلالة على اعجاز القرآن كان ضئيلا فى كتابه ، وربما كان سر ذلك يعود الى أنه أراد أن يجعل كتابه خالصا لشرح المقياس الذى يقاس به اعجاز القرآن ، وهو بلاغته التى ترتفع الى أسمى الدرجات ؛ فبيّن معنى البلاغة ، وترك للقارىء الناحية التطبيقية على القرآن .

أما كتاب « أسرار البلاغة » فله هدف آخر غير كتاب « الدلائل » . ذلك أن مسائل المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية مسائل لها دخل كبير فى بلاغة القول ، حتى أفردها بعض الباحثين بالدراسة المستقلة [1] ؛ فكان من ذلك أن ألّف

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٩٩ .

عبد القاهر كتابه : « أسرار البـلاغة » ليعالج هذه الأبواب معالجة خاصة ، تبيّن سحرها ، وألوان فنونها . ولعلّه رأى أنه لا مزيد عنده من القول فى باب الكنـاية فاكتفى بما ذكره من الحديث عنها فى « دلائل الاعجاز » .

لدراسة هذه الأبواب فى كتاب الأسرار هدف غير الهدف الذى درست له فى كتاب الدلائل ، فهى قد درست فى كتاب الدلائل لبيان أن البلاغة راجعة الى المعنى ، وهى قاطعة الدلالة على ذلك الهدف ؛ أما فى كتاب الأسرار فالهدف معرفة أقسامها ، والفروق بين بعضها وبعض ، ومعرفة القوى والضـعيف من هذه الأقسام .

كتاب « أسرار البلاغة » اذاً يعالج أبوابا لها أثرها الكبير فى البلاغة ، وهى أبواب لها اتصال وثيق بعضها ببعض ؛ فالمجاز منه ما هو عقـلى ، ومنه ما هو لغـوى ، واللغوى منه ما هو مرسل ، ومنه ما هو استعارة ، والاستعارة مبنية على التشبيه ، فوجب ذكر هذه الأبواب جميعا ، كما كان من الضرورى ذكر الحقيقة لمعرفة معنى المجاز .

ولمّا كانت السرقة انما تكون فى المعانى الخاصـة ، وكان التشبيه احدى الوسائل التى تحـدث فى ال[illegible] وصية للشاعر درست بعد باب التشبيه .

واذا كانت السرقة قد درست أيضا فى كتاب « الدلائل » فذلك لتحقيق الهدف منه ، وهو أن اللفظ تابع للمعنى ، وأن

المعنى يتغير بتغير الصور ، برغم أن أصل المعنى واحد عند الشاعرين .

كتاب «الأسرار» وحدة متصلة الأجزاء ككتاب «الدلائل» ، وعبد القاهر يعترف بأنه كان ينبغى أن يرتب الكتاب على منهج منطقى يتكلم فيه أولا على الحقيقة والمجاز والفرق بينهما ، ثم على ألوان المجاز ، ثم على التشبيه لترتب الاستعارة عليه ، ثم على الاستعارة ، ولكنه عدل عن ذلك ، وبدأ بالاستعارة لأهميتها فى البلاغة ، ثم تحدث عن التشبيه الذى بنيت عليه الاستعارة ، وعن السرقة لاتصالها بالتشبيه ، كما ذكرنا ، ثم ختم الحديث بالحقيقة والمجاز .

لا ينغّص على كتاب « الأسرار » هذه الوحدة الا ذكره فى أول الكتاب بابى السجع والجناس يبرهن بهما على أن بلاغتهما للمعنى ، لا للفظ ، وذلك من موضوع كتاب « الدلائل » ، وقد ذكرهما فيه ، وأورد أمثلة أعادها فى أسرار البلاغة[1] .

ولو أن عبد القاهر جاء بهذا الفصل كله فى كتاب «الدلائل» لكان موضوعا فى مكانه الطبيعى .

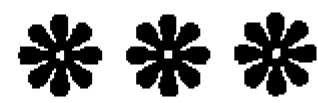
ولست أدرى السبب الذى جعل عبد القاهر يجعله فاتحة كتابه فى أسرار البلاغة ، ولعله أراد أن يربط بين كتابيه ، وأن يجمل فكرته عن البلاغة ، وتبعية اللفظ للمعنى ، ويبرهن على

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٤٠٢ — ٤٠٣ . وأسرار البلاغة ص ٤ — ٢٠ .

ذلك بالتجنيس والسجع ، حتى يكون قارىء كتابه : «الأسرار» متذكرا فكرته فى البلاغة .

بل قد يكرر فى « الأسرار » ما ذكره فى « الدلائل » كموضوع عودة البلاغة فى الاستعارة الى معناها[1] ، مكررا هنا الدليل نفسه الذى ذكره هناك .



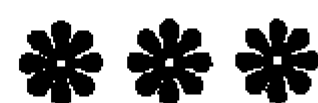
ويريد عبد القاهر من دراسته البلاغية أن يصل الى وضع القوانين الشاملة ، وبيان الأقسام فى كل شىء ، وذكر الفروق بين العبارات ؛ ويرى فى ذلك فائدة لا تنكر .

وهو من أجل هذا لا يقنع بادراك الفرق بين تعبير وتعبير ، بل يريد أن يصل من ذلك الى قانون شامل ، وأقسام واضحة .

وعلى هذا الأساس مضى الى المجاز فجعله أقساما ، وحدد لكل قسم ميدانه ، مبينا الفروق بين كل قسم وآخر .

وكذلك مضى الى التشبيه ، فذكر ما له من أقسام ، معنيا بوجه خاص بالفرق بين التشبيه العادى وتشبيه التمثيل ، ملتمسا أسباب قوة التشبيه ، محددا كل سبب وممثلا له .

وسار على هذا النهج فى الاستعارة ، فذكر منها لونين ، مبينا فى ايضاح الفرق بين هذين اللونين من أساليب التعبير . وسوف نبين الفرق بين تقسيم عبد القاهر ومن جاء بعده من البلاغيين .



---

(١) راجع أسرار البلاغة ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .

منهج عبد القاهـر فى عرض أفكاره أنه يلح على الفكرة الحاحا شديدا ، يجمع كل ما يملكه من جهد فى شرحها والتمثيل لها ، ودفع الشبه عنها ، فهو بحق يعرض ما يؤمن به ، ولذلك لا يدخر وسعا فى رد ما يعرض على فكرته من الشبه ؛ وكثيرا ما يكرر الفكرة لتثبيتها . وبخاصة فى كتاب « الدلائل » .

ومن خصائصه الدقة فى التعبير ، والالحاح فى طلب الدقة ، والبعد عن المناقشات اللفظية التى ليس لها نتيجة عمليـة ؛ اذ كل مناقشاته تهدف الى استخلاص الحقيقة ، والوصول اليها ، وبلورة الفكرة ، وتوضيحها .

ولا يقف عند حد ذكر الأحكام ، بل يبحث عن أسبابها .

ويوضح عبد القاهر فكرته بالأمثلة الكثيرة ، ثم يشرحها ويحللها ، شرحا وتحليلا واضحين ، فلا سـبيل عنده للتعبير الرمزى .

بل ان عبد القاهر فى شرحه وتحليله قريب الى ذوقنا المعاصر قربا بيناً ، وقد سبق أن أوردنا الكثير الذى يدل على ذلك .

وهو فى كتابيه ذو شخصية قوية مستقلة ، تشـعر وأنت تقرأ كتابيه أنك أمام أستاذ يقرر لك آراءه فى اطمئنان وثقة ، ويعرض عليك الموضوعات مصبوغة بصبغته الخاصة ، وأسلوبه الخاص .

ولا يقلل من قيمة هذه الشخصية أنه استفاد من العلماء الذين سبقوه ، فرأيناه ينقل عن سيبويه ، والجاحظ ، وأستاذه

القاضي الجرجاني ، وغيرهم ، ولكنه النقل الذى يسند به رأيه بعد أن يكون هذا الرأى قد أوضحه عبد القــاهر من جميع جوانبه ، وألقى عليه من شخصيته ؛ على أنه كان قليل النقل الى درجة ملحوظة .

ولا يتقيد عبد القاهر برأى لا يراه صوابا ، وان صدر عن عالم له مكانته ، كما رأينا ذلك عند دراسته لأبيات :

ولمـّا قضينا من مِنـَى كـُلّ حـَاجة
ومـَسـَّح بالأركانِ من هـُوَ ماسحُ
وشـُدَّتْ على دُهـْمِ المطايا رحالـُنا
ولم ينظرِ الغادى الذى هو رائحُ
أخـذنا بأطرافِ الأحاديثِ بيننـا
وسالت بأعناقِ المطىِّ الأباطحُ (1)

فبرغم أن بعض النقاد لا يرى فى هذا الشعر أكثر من عبارات جيدة لا تحمل معنى رائعا ، رأى عبد القاهر فيها شعرا قوى التعبير ، ذا صورة مؤثرة ، وخواطر صحيحة قيمة .

وهكذا كان منهج عبد القاهر منهج الشخص الواثق بنفسه، المطمئن الى أفكاره ، المؤمن بما يقول .

---

(1) أسرار البلاغة ص ١٦ .

# رأيه في ترجمة الاستعارة

من المرجح عندى أن عبد القاهر لم يكن يعرف لغة أجنبية غير العربية ، برغم أنه أورد هذا البيت ، وهو :

لو لم تكن نية الجوزاء خدمته
لما رأيت عليها عقد منتطق

وقال : انه معنى بيت فارسى مترجم (١) فربما يكون قد سمع ذلك ؛ لأن كلامه عن اللغة الفارسية كلام غير العارف بها ، ولكنه يلجأ الى العقل فى تصورها ؛ فعندما تحدث عن الاستعارة ، وقسمها قسمين : مفيدة ، وغير مفيدة ، ومثّل لغير المفيدة بأن نطلق اسم ( المرسن ) وهو أنف غير الآدمى على أنف الآدمى ــ قال : ان هذا اللون لا يتصوّر أن يكون استعارة من جهة المعنى ، وانما مدار أمره على اللفظ ، ثم قال : ان ذلك لا يتصوّر أن يكون فى غير لغة العرب ، بل ان وجد فى لغة الفرس مراعاة نحو هذه الفروق ، ثم نقلوا الشىء من الجنس المخصوص به الى جنس آخر كانوا قد سلكوا فى لغتهم مسلك العرب فى لغتها (٢)

أما الاستعارة المفيدة فان الكثير منها تراه فى عداد مايشترك

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤١ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .

فيه أجيال الناس ، ويجرى به العرف فى جميع اللغات ؛ فقولك : رأيت أسدا ــ تريد وصف رجل بالشجاعة ، وتشبيهه بالأسد ، على المبالغة ــ أمر يستوى فيه العربى والعجمى ، وتجده فى كل جيل ، وتسمعه من كل قبيل ، كما أن قولنا : زيد كالأسد ، على التصريح بالتشبيه كذلك ، فلا يمكن أن يدّعى أننا اذا استعملنا هذا النحو من الاستعارة ، فقد عمدنا الى طريقة لا يعرفها غير العرب ، أو لم تتّفق لمن سواهم[1] .

فكلامه عن الاستعارة غيرالمفيدة واضح كل الوضوح فىعدم معرفته بلغة الفُرس ، وحديثه عن الاستعارة المفيدة مبنى على العقل ، وجعل الحكم شاملا لجميع اللغات ، مما يدل على أن مرجعه فى ذلك الحكم هو العقل ، لا معرفته بجميع اللغات ؛ وكأن عبد القاهر يرى هذا الاحساس الذى يدفع الى الاستعارة والتشبيه احساسا مشتركا بين الناس جميعا .

ويرى عبد القاهر أنه اذا لم يكن فى اللغة المنقول اليها اسم خاص بجنس من الأجناس جاز أن يعبّر بالاسم العام عند الترجمة .

مثال ذلك أن تترجم كلمة ( المرسن ) الى لغة غير عربية ، والمرسن : أنف غير الآدمى ، فاذا كانت اللغة المترجم اليها لم تضع كلمة لأنف غير الآدمى جاز أن تترجم كلمة ( المرسن ) بالأنف .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥ .

وأن يترجم ( الحفان ) وهو ولد النعام باللفظ المشترك الذى هو كالأولاد والصغار ؛ لأنه لا يجد فى اللغة التى يترجم اليها لفظا خاصا ، ويكون مصيبا ومؤدّيا للكلام كما هو .

أما ترجمة الاستعارة فى قولنا : رأيت أسدا ، نريد الرجل الشجاع ، فمن الواجب أن نذكر الاسم الخاص فى تلك اللغة بالأسد ، وأن يكون النقل لعبارة : رأيت أسدا ، على هــذه الصورة .

ولو أنه ذكر مكان الأسد المراد منه ؛ فترجم العبــارة بما معناه : رأيت رجلا شجاعا شجاعة شديدة ، وترك ذكر الأسد ، لم يكن مترجما للكلام ، بل كان مستأنفا من عند نفسه كلاما [1].

ومعنى ذلك أن ترجمة الاستعارة الى لغة أجنبية يجب أن يحتفظ فيها بصورة الاستعارة ، حتى تحتفظ بقوتها فى التأثير ، ولا يسوغ فى الترجمة أن تحوّل الاســتعارة الى حقيقة ، ثم تترجم الحقيقة الى اللغة الأجنبية ، لأن الترجمة حينئذ لا تكون للعبارة التى يراد ترجمتها ، ولكنها عبارة يستأنفها المترجم من عند نفسه .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦ ــ ٢٧ .

# الجدة والابتذال

يرى عبد القاهر أن الابتذال منشؤه كثرة الاستعمال ، فقد يسبق الأول الى تشبيه لطيف يحسن تأمله ، ويدل على ذكائه وحدة خاطره ، ثم يشيع ، ويتسع ويذكر ويشهر ، حتى يخرج الى حد المبتذل ، والى المشترك بين الناس ، وبرغم ما قد يكون فيه من التفصيل يجرى مجرى المجمل ، الذى لا يحتاج الى دقة وتنبه .

وان شئت أن تتبين ذلك فانظر الى قولنا : « لا يشق غباره » فانه الآن فى الابتذال كقولنا « لا يلحق » و « لا يدرك » . ولكننا اذا رجعنا الى أنفسنا علمنا أنه لم يكن كذلك فى أصله ، وأن هذا الابتذال أتاه بعد أن قضى زمانا ، وهو جد طريف .

ومثل هذا وأظهر منه أمرا أن قولنا : « أما بعد » منسوب فى الأصل الى واحد بعينه ، وان كان الآن فى الابتذال كقولنا : هذا بعد ذلك ــ مثلا[1] .

ولكن هذا المبتذل تأخذه اليد الصناع ، فتجعل منه صورة طريفة ، بما تضيفه اليه من صور ، وبما يتحول اليه المعنى من صورة الى صورة ؛ « فانك ترى الشاعر قد عمد الى معنى مبتذل ، فصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق اذا هو أغرب فى صنعة خاتم ، وعمل شنف[2] وغيرهما من أصناف الحلى »[3]

(١) المرجع السابق ص ١٦٥ ــ ١٦٦ .

(٢) الشنف : ما علق فى الأذن من الحلى .

(٣) دلائل الاعجاز ص ٣٦٨ .

# هل تأثر عبد القاهر بالثقافة الاغريقية

— ١ —

لم يشر عبد القاهر اشارة ما فى كتابيه : أسرار البلاغة ، ودلائل الاعجاز ، الى أنه استمد الهامه من مصـــدر اغريقى ، برغم أنه فى الحين بعد الحين يشير الى مصدر الهامه من مفكرى العرب ؛ فتراه مثلا ينقل عن سيبويه فى باب التقديم والتأخير ، قوله ، وهو يذكر الفاعل والمفعول : « كأنهم يقدمون الذى بيانه أهم لهم ، وهم بشأنه أعنى ، وان كانا جميعا يهمانهم ، ويعنيانهم » ، وهو فى ذلك يبين قصور دراسة الأقدمين لأسرار التقديم والتأخير ، وأنه لم يجدهم قد اعتمدوا فيه شيئا يجرى مجرى الأصل غير العناية والاهتمام ؛ وكأنهم اقتبسوا ذلك من صاحب الكتاب الذى عرض خاطره ، ولم يمثل له[1] .

وكما ذكر مصدر الهامه فى أن تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى يفيد التنبيه له ، وأن سيبويه صاحب هذا الالهام ؛ فقال : « وهذا الذى قد ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له قد ذكره صاحب ( الكتاب ) [2] فى المفعول اذا قدم

(١) دلائل الاعجاز ص ٨٤ .

(٢) يطلق النحاة اسم « الكتاب » دائما على كتاب سيبويه فى النحو .

فرفع بالابتداء ، وبنى الفعل الناصب كان له عليه [1] ، وعدّى الى ضميره فشغل به ، كقولنا فى « ضربت عبدالله » : « عبد الله ضربته » ، فقال : وانما قلت : عبد الله ؛ فنبّهته له ، ثم بنيت عليه الفعل ، ورفعته بالابتداء .

فهذه الفكرة قد ألهمت عبد القاهر أن تقديم المسند اليه يفيد التنبيـه له ، ولو لم يكن أصله المفعـول ، كما فى قوله سبحانه : « واذا جاءوكم قالوا : آمنّا ، وقد دخلوا بالكفر ، وهم قد خرجوا به » [2] .

وكما نقل تعريف القاضى الجرجانى للاستعارة [3] ، وذكر رأيه فى هذا البيت :

بَياضٌ فى جوَانبِهِ احمِرارٌ
كما احمرّتْ مِنَ الخجلِ الخدودُ

قال عبد القاهر : « وقال القاضى أبو الحسن ( رحمه الله ) : لو اتفق له أن يقول : « احمرار فى جوانبه بياض » لكان قد استوفى الحسن ؛ وذلك لأن خدّ الخجل هكذا : يحدق البياض فيه بالحمرة ، لا الحمرة بالبياض ، الا أنه لعلّه وجد الأمر كذلك فى الوردة ؛ فشبّه على طريق العكس ؛ فقال : « هذا البياض حوله الحمرة هنا ، كالحمرة حولها البياض هناك » [4] .

---

(1) أى بنى عليه الفعل الذى كان ناصبا له .
(2) دلائل الاعجاز ص ١٠١ .
(3) المرجع السابق ص ٣٣٣ .
(4) أسرار البلاغة ص ١٧٢ .

بل انه عندما يعلق على نص يكون صاحب الوساطة قد علّق عليه ــ لا يغفل عن نسبة التعليق الى صاحبه ، كما فعل ذلك فى تأثير التمثيل اذ قال : « وكذا تقول : فلان اذا همّ بالشيء لم يزل ذاك عن ذكره وقلبه ، وقصر خواطره على امضاء عزمه ، ولم يشغله شيء عنه ، فتحتاط للمعنى بأبلغ ما يمكن ، ثم لاترى لنفسك له هزّة ، ولا تصادف لما تسمعه أريحية ، وانما تسمع حديثا ساذجا ، وخبرا غفلا ، حتى اذا قلت :

اذا همّ ألقى بَيْن عينيه عَزْمَه

امتلأت نفسك سرورا ، وأدركتك طربة ــ كما يقول القاضي أبو الحسن ــ لا تملك دفعها عنك [1] .

وينقل كلام الجاحظ محتجا به على دعواه [2] ، أو شارحا ، أو مفسرا مراده [3] ، كما ينقل لغير هؤلاء ، وقد يستوحى من الخاطر الصغير الفكرة الكبيرة ، وتفتح أمامه أبوابا من الدراسات الأدبية المثمرة .

ـ ٢ ـ

فاذا جئنا الى الثقافة اليونانية ، وكتب أرسطو من بينها بوجه خاص ، لم نجد عبد القاهر يشير اشارة واحدة الى أنه نقل منها أو أخذ عنها ، مع أنه يشير الى مصادره العربية كما بيّنّا .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٨ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٣٠ و ١٩٣ و ١٩٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٨ .

واذا كان عبد القاهر يفتخر بنقله من أستاذه القاضى الجرجانى [1] ، أفلا يكون من مصادر فخره ، وبيان اتساع مدى ثقافته أن يتحدث عن أرسطو ، ويؤيد آراءه بما ذكره فيلسوف اليونان ؟

ان صمت عبد القاهر عن الحديث عن آراء أرسطو يثير فى كثيرا من الريب فى أن صاحب الدلائل والأسرار قد نقل نقلا مباشرا عن الفيلسوف الاغريقى ؛ فانه حتى فى فكرة النظم التى وقف عليها كتابه : دلائل الاعجاز ، قد نقل عن العلماء مايؤيدها ، كما نقل عن العلماء كثيرا مما يؤيد أفكاره التى كتبها فى أسرار البلاغة ، فاذا كان قد نقل عن أرسطو ، فلم يكن الفيلسوف اليونانى بمن يستر عبد القاهر الأخذ عنه .

ولذلك أقف فى ريبة من أمر دراسة عبد القاهر للثقافة الاغريقية المرتبطة بالبلاغة والنقد الأدبى .

ولكى أجلو هذه النقطة فى وضوح أعرض لتلخيص كتابى أرسطو اللذين حللهما الأستاذ محمد خلف الله فى كتابه : من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده ؛ لأن ذلك يطلعنا على أن عبد القاهر لم يتصل بالثقافة الاغريقية ، على عكس مارجحه الأستاذ محمد خلف الله ، وقطع به الدكتور طه حسين ، فى حديثه عن البيان العربى من الجاحظ الى عبد القاهر ، وانتهى فيه الى

---

(١) معجم الأدباء لياقوت ١٤ — ١٦ .

أن أرسطو لم يكن المعلم الأول للمسلمين فى الفلسفة وحدها ، ولكنه الى جانب ذلك معلمهم الأول فى علم البيان [1] .

عرض الأستاذ محمد خلف الله للعناصر الرئيسية فى كتاب الشّعر لأرسطو ، وخلص من العنصر الأول الى أنه « لعل الرجوع الى طبيعة الفن على العموم ــ مهما اختلفت مظاهره ــ لون من التفكير لم يكن مألوفا للعرب قبل أن تنقل اليهم بحوث أرسطو . وأقرب المنازع اليه فى التأليف النقدى العربى ، منزع « عبد القاهر » ، فقد رأيناه حين يريد توضيح طبيعة الشعر يجلب الرسم والتصوير والنقش وصياغة الجواهر ، على نحو ما يفعل أرسطو فى هذه النقطة [2] » .

ولم يقل الأستاذ خلف الله : ان عبد القاهر فى ذلك كان مقلدا لأرسطو ، ونحن من جانبنا نرى أن الجاحظ قبل عبد القاهر كان يرى الشعر صياغة وضربا من التصوير ، وقد نقل عبد القاهر ذلك عنه فى كتابه : دلائل الاعجاز [3] ، فيكون الأقرب الى المعقول أن يكون تأثر الجرجانى فى ذلك بالجاحظ لا بأرسطو .

وأما الناحية الثانية فى كتاب أرسطو ، وهى الكلام على أصل الشعر ، وأن هذه الناحية ليس لها صدى ظاهر فى التفكير

---

(١) مقدمة نقد النثر ص ٣١ .

(٢) من الوجهة النفسية ص ١٠٩ .

(٣) ص ٣٦٨ .

العربى ... على أننا نظفر هنا وهناك فى كتابات عبد القاهر بالتنبيه الى حاسة الشعر [1] .

ونحن نرى أن عبد القاهر عندما نبه الى حاسة الشعر ، وأنها طبيعية فى الانسان ، لايستطيع من فقدها أن يكتسبها [2] ، لم يكن محتاجا أن يعرف ذلك عن أرسطو ؛ لأن ذلك أمر يكاد يكون من البدهيات .

وينتهى الأستاذ خلف الله من دراسته لكتاب الشعر لأرسطو الى أنه ليس لدينا من دليل على أن عبد القاهر قرأ كتاب الشعر لأرسطو ، ولن تعطينا النظرة السريعة التى نظرناها فى كتاب الشعر لأرسطو أكثر من ترجيح أن عبد القاهر متأثر بأرسطو ، على العموم ، فى منزعه النفسانى فى فهم ظواهر الأدب [3] .

واذا لم يكن هناك دليل ، فكيف يكون ثمت ترجيح ؟ ان الأمر حينئذ لا يعدو أن يكون ظنا أو وهما يبطله عدم اشارة عبد القاهر الى شىء منه ، فى حين أنه عندما تحدث عن الأثر النفسى لبيت من الشعر كان قد أشار اليه القاضى الجرجانى — لم يغفل أن يذكر أستاذه ، وأنه قد تحدث عن هذا الأثر ، كما سبق أن ذكرنا فى هذا الفصل [4] .

---

(١) من الوجهة النفسية ص ١٠٩ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ٢٢٥ .

(٣) من الوجهة النفسية ص ١١١ .

(٤) راجع ص ٣١١ من هذا الكتاب .

أما كتاب الخطابة لأرسطو الذى عربه ابن سينا ، فقد رجح الأستاذ محمد خلف الله أنه انتفع بالمقالة الرابعة من هذا الكتاب على نحو ما ، فيما قصد اليه فى أسرار البلاغة من تفريع وتحقيق[1] .

أما نحن فنرجح أنه لم ينتفع بهذه المقالة ، ولم يتصل بها ، واذا كان هناك بعض التشابه فى العناوين فليس ذلك بدال على ذلك الانتفاع .

وخذ مثلا الفصل الأول من هذه المقالة ، وهو الخاص بالتحسينات واختيار الألفاظ والتغيرات ، وهذه بعضها متعلق باللفظ ، وبعضها متعلق بالترتيب ، وبعضها متعلق بهيئات المتكلمين ، وهى أمور خارجة عن اللفظ والمعنى[2] .

فماذا يمكن أن يكون عبد القاهر قد أخذ من ذلك ؟ وهو يؤمن بأن الجمال لا يكون فى اللفظة المفردة ، ويقرر فى صراحة أن الألفاظ المفردة لا تتفاضل الا من ناحية السهولة والألفة ، وعند البلاغيين من صفات الألفاظ ما لا يحتاج معه عبد القاهر الى مزيد من أرسطو .

وأما ما يتعلق بالترتيب بين الألفاظ فقد سبق الجاحظ الى القول بالنظم ، وعرف عبد القاهر ذلك ، ونقله فى كتابه : دلائل

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .
(٢) المرجع السابق ص ١١٢ .

الاعجــاز [1] ، فاذا كان عبد القــاهر قد تأثر فى فكرة النظم بانسان ، فالأجدر أن يكون الجاحظ ذلك الانسان .

ولم يشر عبد القــاهر من قرب أو من بعــد الى هيئات المتكلمين .

وما قاله أرسطو عن الاستعارة يبدو أن عبد القــاهر لم ينتفع به كذلك .

يقول أرسطو : « واعلم أن الرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سببه الاستغراب والتعجب ، وما يتبع ذلك من الهيبة والاستعظام والروعة ... فيجب على الخطيب أن يتعاطى ذلك ، حيث يحتاج الى الروعة والتعجب ؛ واستعمال الاستعارات والمجــاز فى الأقوال الموزونة أليق من اســتعمالها فى الأقوال المنثورة ، ومناســبتها للكلام النثر المرسل أقل من مناســبتها للشعر ... وليعلم أن الاســتعارة فى الخطابة ليست على أنها أصل ، بل على أنهــا غش ينتفع به فى ترويج الشيء على من ينخدع وينغش ... وينبغى للخطيب اذا أراد أن يستعير ويغير أن يأخذ الاستعارة والتغير من جنس مناسب لذلك الجنس ، محاك له ، غير بعيد منه ولا خارج عنه ... وجميع الاستعارات يؤخذ من أمور اما مشاركة فى الاسم ، أو مشاكلة فى القوة ــ أى مغنية غناء الشيء فى فعل أو انفعال ــ أو مشاكلة فى الكيفية المحسوسة مبصرة كانت أو غيرها . وللقول الانتقالى الاستعارى

---

(1) ص ١٩٣ ــ ١٩٤ .

فى تأثيره مراتب ، والتشبيه يجرى مجرى الاستعارة ، الا أن الاستعارة تجعل الشىء غيره ، والتشبيه يحكم عليه بأنه كغيره لا غيره نفسه ، كما قال القائل : «ان أخيلوس وثب كالأسد » . والتشبيه نافع فى الكلام الخطابى منفعة الاستعارة » [1] .

ان الموازنة بين ما كتبه أرسطو وما كتبه عبد القاهر مما سبق أن عرضناه ترى أن الصلة بين الدراستين اذا تشابهت فى القليل ، فذلك لأن طبيعة العمل الفنى تتشابه فى اللغات بطبيعتها .

فليس من ينكر أثر الصياغة وبخاصة الاستعارة فى استقرار المعنى فى الأنفس استقرارا أكثر منه بدون الاستعارة .

واذا رجعت الى ما ذكره عبد القاهر من أسباب جمال الاستعارة وجدته قد ذكر كثيرا من هذه الأسباب من غير أن يذكر بينها الاستغراب ، والتعجب ، والهيبة ، والاستعظام [2] ، ولو أنه كان قد اطّلع على هذه المقالة ، لأضاف تلك الأسباب الى ما ذكر ، وأشار الى مصدرها .

ولم يتعرض عبد القاهر الى تأثير الوزن فى النفس ، ولا الى أن استعمال الاستعارات والمجاز فى الأقوال الموزونة أليق من استعمالها فى الأقوال المنثورة ، ولا الى أن الاستعارة غش ينتفع به فى ترويج الشىء على من ينخدع .

---

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٢ — ٣٣ .

واذا كان قد تعرض الى مراتب الاستعارة من حيث القوة ، فليس ذلك بدليل على أنه قرأ هذه المقالة ؛ فمن الطبيعى لمؤلف عنده رغبة عنيفة فى التحديد والتقسيم أن يبحث عن ترتيب الاستعارة من حيث قوتها ، كما فعل ذلك أيضا فى باب التشبيه ، وقد سبق أن عرضنا ذلك فى موضعه .

واذا كان عبد القاهر قد تحدث عن التخييل فى الشعر والخطابة ، وأثر التشبيه فى هذا التخييل ، فلم يكن محتاجا فى ذلك الى أرسطو ، وعنده قول البحترى :

كَلفتمونا حُدُودَ منطقكم
والشِّعْرُ يُغنى عن صِدقه كَذِبُه

وقول القائل : « أعذبُ الشِّعرِ أكذبُه » .

فاذا جئنا الى الفصل الثانى من هذه المقالة الرابعة ، وجدنا فيها حديثا عن اجتناب ما يهجن اللفظ واختيار ما يحسنه .

والفصل الثالث فى وزن الكلام الخطابى ، واستعمال الأدوات فيه ، والكلام على ضروب الاستعارة : كالاستعارة من الضد ، والاستعارة من التشبيه ، والاستعارة من الاسم وحده .

والفصل الرابع فى أجزاء القول الخطابى ، وترتيبها ، وخاصيّتها [1] .

---

(١) من الوجهة النفسية ص ١١٣ .

ولم يتعرض عبد القاهر لاجتناب ما يهجن اللفظ الا فى فلتات نادرة ؛ لأن عبد القاهر لم يُعْنَ باللفظ المفرد ، وانما عنى بالمعنى والصورة كما رأينا .

وضروب الاستعارة التى تحدث عنها عبد القاهر غير هذه الضروب التى ذكرها أرسطو ؛ واذا كان عبد القاهر قد قسم الاستعارة ، فهو فى ذلك دارس يجرى تجاربه على ما بين يديه من نصوص أدبية ، يريد أن يفرق بين بعضها وبعض ، من غير احتياج الى معرفة أن أرسطو قسم الاستعارة .

أما أجزاء القول الخطابى فمما لم يخطر لعبد القاهر على بال .

وقرر أرسطو فى بعض فصول الكتاب « أن لذة الفهم الخالى من العناء هى احدى اللذات الطبيعية لبنى الانسان ، وأن الكلام الذى يعطينا مدلوله فى يسر يهب لنا أكبر مقدار من اللذة العقلية ، وهذه هى المزية الكبرى للمجاز »[1] .

وعلى النقيض من ذلك كان رأى عبد القاهر الذى قرر « أن المعنى اذا أتاك ممثلا فهو فى الأكثر ينجلى لك بعد أن يحوجك الى طلبه بالفكرة ، وتحريك الخاطر له ، والهمة فى طلبه ، وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر ، واباؤه أظهر ، واحتجابه أشد » .

« ومن المركوز فى الطبع أن الشىء اذا نيل بعد الطلب له ،

---

(١) المرجع السابق ص ١١٤ .

أو الاشتياق اليه ، ومعاناة الحنين نحوه ، كان نيله أحلى ، وبالميزة أولى ، فكان موقعه من النفس أجل وألطف ، وكانت به أضن وأشغف ؛ وكذلك ضرب المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمأ ... » .

« فان قلت : فيجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية ، وتعمد ما يكسب المعنى غموضا مشرفا له ، وزائدا فى فضله ؛ وهذا خلاف ما عليه الناس ، ألا تراهم قالوا : ان خير الكلام ما كان معناه الى قلبك أسبق من لفظه الى سمعك ؛ فالجواب: أنى لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب ، وانما أردت القدر الذى يحتاج اليه فى نحو قوله : « فان المِسْكَ بَعْضُ دَمِ الغَزَالِ ... » .

« فان هذا الضرب من المعانى كالجوهر فى الصّدف لا يبرز لك الا أن تشقه عنه ، وكالعزيز المتحجب لا يريك وجهه ، حتى تستأذن عليه ، ثم ما كل فكر يهتدى الى وجه الكشف عما اشتمل عليه ... فما كل أحد يفلح فى شق الصّدفة ... »

« وانما ذم التعقيد لأنه أحوجك الى فكر زائد على المقدار الذى يجب فى مثله ، وكدك بسوء الدلالة ... وكنت معه كالغائص فى البحر يحتمل المشقة العظيمة ، ثم يخرج الخرز ... ولذلك كان أحق أصناف التعقيد بالذم ما يتعبك ، ثم لا يجدى عليك ... »

ويعيب عبد القاهر «ماكان من الكلام غفلا ، مثل مايتراجعه الصبيان ويتكلم به العامة فى السوق [١] » .

حقا لقد رأينا اتفاقا بين عبد القاهر وأرسطو فى تمجيد أن يدرك الأديب وجوه الشبه بين الأشياء المتباعدة جدا [٢] ، ولكن ذلك ليس دليلا على أخذ عبد القاهر من أرسطو ؛ فقد يتفق الذوقان ، برغم تباعد الزمان .

وبعد هذا التحليل والموازنة لا نستطيع أن نوافق على ما كاد يجزم به الدكتور طه حسين بأن عبد القاهر قرأ الفصل الذى عقده ابن سينا للعبارة ، وأنه فكر فيه كثيرا ، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص [٣] .

لا نوافق الدكتور طه حسين على ذلك ، كما لانوافقه على أن عبد القاهر يتعمق فى دراسة المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق اليه ، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التى رسمها أرسطو [٤] .

فاذا كان المجاز العقلى من ابتكار عبد القاهر ، فان المجاز المرسل الذى تحدث عنه عبد القاهر لم يكن من بين علاقاته

---

(١) أسرار البلاغة ص ١١٨ – ١٢٣ .

(٢) راجع من الوجهة النفسية ص ١١٥ وأسرار البلاغة ص ١٠٩ .

(٣) مقدمة نقد النثر ص ٢٩ .

(٤) المرجع السابق نفسه .

التى ذكرها اطلاق اسم الجنس على النوع ، واسم النوع على الجنس ، واسم النوع على نوع آخر ، وهو مجاز أرسطو[1] .

ليس معنى ذلك أن عبد القاهر كان مبتكرا مسائل بلاغته كلها ، ولكنه أخذ عن سابقيه ،واستفاد من جهودهم ، واستوحى آراءهم ، وكان ذلك طبيعيا لباحث يريد أن يعرف من أين يبدأ وعلى أى شىء يبنى .

وان الدارس ليقصر اذا لم يعد الى جهود سابقيه ليعرف الى أى مدى وصلوا ، وماذا فى استطاعته أن يضيف الى هذه الجهود ، وقد تفتح له هذه الدراسة أبوابا جديدة لم يطرقها الأقدمون .

وليس ثمة بأس على الباحث من أن ينتفع بآراء من سبقه ، على أن تكون له شخصيته فيما يأخذ ويترك .

وها نحن أولاء ندرس بقدر ما نستطيع ما سبق به عبد القاهر من آراء فى البلاغة العربية ، مؤمنين بأن هذا موضوع يجب أن يفرد ببحث خاص ، ولكننا سننظر اليه نظرة اجمالية ، نتبين معها جهود عبد القاهر .

---

(١) راجع مقدمة نقد النثر ص ٢٩ وأسرار البلاغة ص ٣٢٤ .

# إعجاز القرآن قبل عبد القاهر

أدرك العرب فى عهد الرسول أنهم عاجزون عن الاتيان بمثل القرآن ، وكان ذلك هو الذى دفعهم الى حمل السلاح ، واقتحام المعارك ؛ دفاعا عن عقيدتهم ؛ ولو أنهم استطاعوا أن يعارضوا القرآن بمثله ، ما حملوا أنفسهم هذه المشقة التى تزهق فيها الأنفس ، وتسيل الدماء .

وانقضى عصر الرسول وهذا الشعور بالعجز يملأ صدور العرب ، ويرثه عنهم من جاء بعدهم من الأبناء والأحفاد .

ثم بعد العهد بين العرب الخلّص الذى نزل فيهم القرآن ، وبين المسلمين فى العصر العباسى ، وبدا لبعضهم الحاجة الى فهم بعض أساليب القرآن ، فكانوا يسألون العلماء العارفين بلغة العرب وأساليبها ، وبخاصة تلك التى يشتبه فيها السائل ، ويريد بيانا يثلج صدره ، ويطمئن اليه .

ومن ذلك ما رواه أبو عبيدة[1] قال : أرسل الى الفضل

---

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى البصرى ، كان من أعلم الناس باللغة وأنساب العرب وأخبارها ، وهو أول من صنف غريب الحديث ، وله مؤلفات كثيرة ذكر بعضها ياقوت فى معجم أدبائه ، وروى أن تصانيفه تقارب المائتين . واختلف فى سنة وفاته فقيل سنة سبع أو ثمان أو تسع أو احدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين وله ثمان وتسعون سنة .

ابن الربيع الى البصرة فى الخروج اليه سنة ثمان وثمانين ومائة ، فقدمت الى بغـداد ، واستأذنت عليه ، فأذن لى ، فدخلت عليه ... ثم دخل رجل فى زىّ الكتّاب له هيئة ، فأجلسه الى جانبى ، وقال لى : انى كنت اليك مشتاقا ، وقد سألت عن مسألة ، أفتأذن لى أن أعرّفك اياها ؛ فقلت : هات ؛ قال: قال الله عز وجل : « طلعها[1] كأنّه رءوس الشّياطين » ؛ وانما يقع الوعد والايعاد بما عرف مثله ، وهذا لم يعرف ؛ فقلت : انما كلّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرىء القيس :

أيقتلنى ، والمشرفىّ مضاجعى
ومسنونةٌ زرقٌ كأنياب أغوال [2]

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لمّا كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به ؛ فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل ؛ وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتابا فى القرآن ، فى مثل هذا وأشباهه ، وما يحتاج اليه من علمه ؛ فلما رجعت الى البصرة عملت كتابى ، الذى سمّيته : « المجاز » [3].

لقد نبّه هذا السؤال أبا عبيدة الى أن يتتبّع ما ورد فى

---

(١) طلع النخلة : شىء يخرج كأنه نعلان مطبقان ، والحمل بينهما منضود .

(٢) المشرفى : السيف .

(٣) معجم الأدباء لياقوت ١٩ : ١٥٨ .

القرآن مما هو على نسق « رءوس الشياطين » ، ليرى أن القرآن في ذلك جاء على النهج العربى .

ولم يقصد أبو عبيدة الى أكثر من أن القرآن جار على النهج العربى ، وأساليب العرب لا يشذ عنها ، وان بدا فى ظاهر الأمر أنه غير خاضع لطريقة العرب ؛ ولذلك كثر فى كتاب أبى عبيدة الاستشهاد بما أثر عن العرب من المنثور والمنظوم ، مما يشبهه ما ورد فى القرآن الكريم .

ولا يريد أبو عبيدة « بالمجاز » هذا الذى نفهمه اليوم اذا سمعنا هذه الكلمة التى عرّفها البلاغيون بأنه استخدام الكلمة أو العبارة فى غير ما وضعت له ، لعلاقة وقرينة تمنع من ارادة المعنى الحقيقى ، أو اسناد الشىء الى غير ما هو له ؛ ولكنه يريد بالمجاز معناه اللغوى ، وهو الطـريق ، والممرّ ، فكأنه يريد بكتابه أن يكون ممرًّا وطريقا لمعرفة معانى كتاب الله .

ليس كتاب « المجاز » لأبى عبيدة من كتب اعجاز القرآن ؛ لأنه لم يتعرّض لبيان سموّ القرآن فى تعبيره أو فى معانيه ، وانما أراد به صاحبه أن ينفى عن القرآن خروجه على أساليب العرب وطرق تعبيرهم ، وأحرى به أن يكون كتابا للدفاع عن القرآن ، لا لبيان سحره واعجازه .

ويعدّ كتاب « مشكل القـرآن لابن قتيبة » [1] امتدادا

(1) امام فى اللغة والاخبار ، ولد سنة ثلاث عشرة ومائتين ، وتوفى سنة ست وسبعين ومائتين .

لكتاب « مجاز القرآن » كان همّ مؤلّفه الدفاع عن القرآن ، والرد على الطاعنين فى وجوه القراءات ، وفيما ادُّعِى على القرآن من اللحن ، أو من التناقض والاختلاف أو من وجوه التشابه أو من الاستحالة وفساد النظم ، واستعرض سور القرآن ، فأبان عما فيها من مشكل ، وعمد الى تأويل هذا المشكل[1] . وان جرّ هذا البحث الى دراسة كثير من موضوعات البلاغة ، وفنون القول .

ليت شعرى أفكان هذا الاتجاه الدفاعى عن القرآن ببيان أن ما قد يبدو فيه من مشكل له نظير فى كلام العرب ، وأنه جار على سننهم فى التعبير والبيان ، وأن العلماء قد اصطروا الى اللجوء الى كلام العرب للبرهنة على أن القرآن لم يشذ عن النظام العربى فى التعبير . ليت شعرى أكان هذا الاتجاه مدعاة الى التساؤل : ولم كان القرآن اذاً معجزا ، ونحن نحتجّ بمأثور العرب نبيّن به أن القرآن لم يشذ عن هذا المأثور فى التعبير ؟ لم كان القرآن اذاً معجزا ، ونحن ندفع بكلام العرب ما قد يبدو فى القرآن أنه يحتاج الى ايضاح ؟ لِم كان القرآن معجزاً اذاً ونحن نرى اتجاهاته فى التعبير لها أصولها فى التعبير العربى المأثور ؟ لِم كان القرآن معجزا اذاً ونحن نرى فى أساليبه ما نحتاج الى التريث فى الوقوف عنده لبيان ماذا يراد به ، وما هو مشكل يحتاج الى تأويل ؟

---

(١) البيان العربى ط ثانية ص ٢٧ .

وبما كان ذلك هو السبب الذى دعا بعض العلماء الى القول بالصَّرفة اذ رأى أن للتعبير القرآنى نظـيرا فى كلام العرب ، فاعتقد أنه قد كان فى استطاعة العرب أن يأتوا بمثله ، لولا أنَّ الله صرف ارادتهم عن المجىء بمثله ، فنادى بذلك الرأى النَّظام أستاذ الجاحظ [1] .

ولكن التلميذ لا يوافق أستاذه على هذا الرأى ، بل يرى أن القرآن معجز لذاته ، لا لأن العرب صرفوا عن المجىء بمثله ؛ وأن القرآن قد أعجزهم بنظمه ، يقول الجاحظ ، وهو يذكر اعجاز القرآن : « ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبـائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة لتبيَّن له فى نظامها ، ومخرجها من لفظها وطابعها ، أنه عاجز عن مثلها ، ولو تحدَّى بها أبلغ العرب ، لأظهر عجزه عنها » [2] .

فهو ، كما ترى ، يرى اعجاز القرآن موضوعيا ، لنظامه ، ومخرجه من لفظه وطابعه ؛ ولكن لم يبق لنا من آثاره ما يدلنا فى دقة على ما يريده الجاحظ بالنظام والنظم فى القرآن .

وبدأ التأليف فى اعجاز القرآن :

فرأينا أبا الحسن علىَّ بن عيسى الرُّمانى المتوفى سنة ستٍّ

---

(١) مقدمة اعجاز القرآن ص ٨ .

(٢) دلائل الاعجاز ص ١٩٣ – ١٩٤ .

وثمانين وثلاثمائة يؤلف رسالته : « النكت فى اعجاز القرآن »[1] .

وكأنّ الرمّانى له يعجبه أن تكون الصّرفة وحدها دليل اعجاز القرآن ؛ فرأى أن وجوه اعجاز القرآن تظهر من سبع جهات : ترك المعارضة مع توفّر الدواعى وشدة الحاجة ، والتحدّى للكافة ، والصّرفة ، والبلاغة ، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة ، ونقض العادة ، وقياسه بكل معجزة[2] .

أما ترك المعارضة مع توفّر الدواعى وشدّة الحاجة ، فلأنهم دعوا الى معارضة القرآن ، والى الاتيان بمثله ، أو بعشر سور من مثله ، أو بسورة من مثله ، وكانت الدواعى تدفع الى هذه المعارضة ، لابطال دعوى الرسول ، والابقاء على ما كانوا يعبدونه من دون الله ، وتشتد حاجتهم الى هذه المعارضة ، حتى لا يحملوا السلاح دفاعا عن معتقداتهم ، « فلما لم تقع المعارضة دلّ ذلك على العجز عنها »[3] .

« وأما التحدى للكافة فهو أظهر فى أنهم لا يجوز أن يتركوا المعارضة مع توفّر الدواعى الا للعجز عنها »[4] .

ويشرح الرمّانى الصّرفة بأنها صرف الهمم عن المعارضة ،

---

(١) حققها مع رسالتى الخطابى وعبد القاهر الجرجانى ، الاستاذ محمد خلف الله والاستاذ محمد زغلول سلام ، وطبعتها دار المعارف بمصر .

(٢) ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ٦٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠١ .

(٤) المرجع السابق نفسه .

وأن بعض أهل العلم كان يعتمد على الصَّرفة فى أن القــرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضــة ، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التى دلَّت على النبوَّة ، وهذا عند الرمَّانى ، أحد وجوه الاعجاز التى يظهر منها للعقول (١).

ولعل الرمَّانى قبل الصَّرفة دليلا على الاعجاز بمعنى أن أحدا من العرب لم تتَّجه همَّته الى أن يختبر نفسه أيستطيع معارضة القرآن أم أنه لا يستطيعها ، فلم يثبت فى التاريخ أن أحدا من العرب قد حاول أن يأتى بمثل القرآن ، الاَّ ما كان من هذا الهراء الذى جاء به الكذبة المتنبئون .

وليس الرمَّانى بايمانه بأن الصَّرفة أحــد وجوه الاعجاز بمتناقض مع نفسه عندما قال : ان البلاغة أحد هذه الوجوه ، فقد يكون المرء مؤمنا بسموّ بلاغة القول ، ثم لا يمنعه ذلك من محاولة تقليده . أما العــرب فمع ايمانهم بتنــاهى القرآن فى البلاغة ، لم يحاول واحد منهم أن يختبر نفسه هل يستطيع أن يأتى بمثل القرآن ، فكان هذا الصرف وجها من وجوه الاعجاز .

وأما البلاغة فمنها ما هو فى أعلى طبقة ، وهو المعجز ، وهو بلاغة القرآن ؛ ومنها ما هو فى أدنى طبقــة ؛ ومنها ما هو فى الوسائط . والبلاغة : ايصال المعنى الى القلب فى أحسن صورة من اللفظ .

وهى على عشرة أقسام : الايجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ،

---

(١) المرجع السابق نفسه .

والتلاؤم ، والفواصل ، والتجانس ، والتصريف ، والتضمين ، والمبالغة ، وحسن البيان .

والايجاز : تقليل الكلام من غير اخلال بالمعنى ، وهو على وجهين : حذف ، وقصر . فمن الحذف : « واسألِ القَريَة » ، ومنه : « وسِيقَ الذين اتّقَوا ربّهم الى الجنّة زُمَراً ، حتى اذا جاءوها ، وفُتحت أبوابُهـا » كأنه قيل : حصلوا على النعيم المقيم الذى لا يشوبه التنغيص والتكدير .

قال الرُمّانى : « وانما صار الحذف فى مثل هذا أبلغ من الذكر ؛ لأن النفس تذهب فيه كل مذهب ، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذى تضمّنه البيان »[1] .

ويأتى الرُمّانى بمثال من كلام العرب فيه ايجاز حذف ، ولكنه لا يوازن بينه وبين القرآن ، ليبيّن روعة تعبير القرآن ، بل يقول : « فحذف الجواب فى قولك » : « لو رأيت عليّاً بين الصفّين » أبلغ من ذكره ؛ لما بيّناه »[2] .

وايجاز القصر دون الحذف أغمض من الحذف ، وهو فى القرآن كثير ، وقد أورد الرمّانى أمثلة منه ، ومن ذلك قوله سبحانه : « ولكم فى القِصاص حياة » ؛ وقد وازن الرمّانى بين الآية الكريمة وبين ما استحسنه الناس من الايجاز فى قولهم : « القتلُ أنفَى للقتلِ » ؛ فرأى أن بينه وبين لفظ القرآن «تفاوتا فى البلاغة والايجاز» ، وذلك يظهر من أربعة أوجه : انه

---

(١) المرجع السابق ص ٦٩ — ٧١ .

(٢) المرجع السابق ص ٧١ .

أكثر فى الفائدة ، وأوجز فى العبارة ، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة ، وأحسن تأليفا بالحروف المتلائمة .

أما الكثرة فى الفائدة فيه ، ففيه كل ما فى قولهم : القتل أنفى للقتل ، وزيادة معان حسنة : منها ابانة العدل لذكره القصاص ، ومنها ابانة الغرض المرغوب فيه ؛ لذكره الحياة ، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرهبة لحكم الله به .

وأما الايجاز فى العبارة فان الذى هو نظير ( القتل أنفى للقتل ) قوله : ( القصاص حياة ) ، والأول أربعة عشر حرفا ، والثانى عشرة أحرف .

وأما بعده عن الكلفة بالتكرير الذى فيه على النفس مشقة ، فان فى قولهم : ( القتل أنفى للقتل ) تكريرا غيره أبلغ منه ، ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصرٌ فى باب البلاغة عن أعلى طبقة .

وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة ، فهو مدرَك بالحسّ وموجود فى اللفظ ، فان الخروج من الفاء الى اللام أعدل من الخروج من اللام الى الهمزة ؛ لبعد الهمزة من اللام ؛ وكذلك الخروج من الصاد الى الحاء أعدل من الخروج من الألف الى اللام ؛ فباجتماع هذه الأمور التى ذكرناها صار أبلغ منه وأحسن ؛ وان كان الأول بليغا حسنا [(1)] » .

وأما التشبيه فهو العقد على أن أحد الشيئين يسدّ مسدّ

---

(1) المرجع السابق ص ٧١ — ٧٢ .

الآخر فى حسٍّ أو عقل . وقسّمه الرّمانى الى تشبيه فى القول أو فى النفس ، والى تشــبيه حسىّ ، وتشــبيه نفسىّ ، والى تشبيه شيئين متّفقين بأنفسهما ، وتشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما . وانتهى الى أن التشبيه البليغ هو اخراج الأغمض الى الأظهر بأداة التشبيه ، مع حسن التأليف (١) .

وبيّن الرّمّانى أسباب هذا الاظهار بالوجوه الآتية : منها اخراج ما لا تقع عليه الحاسّة الى ما تقع عليه الحاسّة ، كتشبيه المعدوم بالغائب ؛ ومنها اخراج ما لم تجر به عادة الى ما جرت به عادة ، كتشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعــد النوم ؛ ومنها اخراج ما لا يعلم بالبديهة الى ما يعلم بالبديهة كتشبيه اعادة الأجسام باعادة الكتاب ؛ ومنها اخراج ما لا قوة له فى الصفة الى ماله قوة فيها، كتشبيه ضياء السراج بضياءالنهار (٢) .

ويمضى الرّمانى موردا بعض ما جاء فى القرآن من التشبيه ، مبيّنا ما فيه من البيان ، ونحن نورد مثالا لمنهجه فى هذا العرض قوله تعالى : « والذين كفروا أعمالُهم كسَراب بِقِيعة (٣) ، يحسَبُه الظمآن ماءً ، حتى اذا جاءَه لم يجده شَيئاً » ، فقد علّق الرّمانى على هذا التشبيه قائلا : فهذا بيانٌ قد أخرج مالا تقع عليه الحاســة الى ما تقــع عليه ، وقد اجتمعــا فى بطلان المتوهّم ، مع شدة الحاجة وعظم الفاقة ؛ ولو قيل : يحســبه

---

(١) المرجع السابق ص ٧٤ ــ ٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .

(٣) قيعة : جمع قاع ، وهو : الأرض السهلة .

الرائى ماء ، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدّر ، لكان بليغـا ، وأبلغ منه لفظ القرآن ؛ لأن الظمآن أشد حرصا عليه ، وتعلق قلب به ، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره الى عذاب الأبد فى النار . وتشبيه أعمـال الكفر بالسراب من حسن التشبيه ، فكيف اذا تضـمن مع ذلك حسـن النظم ، وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة » [1] .

وعلى هذا النسق يجرى الرُّمانى فى عرض آيات التشبيه .

ويعرّف الرُّمانى الاستعارة بأنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للابانة ؛ ويفرق بين الاستعارة والتشـبيه ؛ ثم يذكر بعض ما جاء فى القـرآن من الاستعارة على جهة البلاغة ؛ ويعلّق الرُّمانى على هذه الآيات بمثل ما علّق به على آيات التشبيه ، فيعلّق مثـلا على قوله تعالى : « واشتعل الرأس شيباً » بقوله : « أصـل الاشتعال للنار ، وهو فى هذا الموضع أبلغ ، وحقيقته كثرة شيب الرأس ، الا أن الكثرة لمّا كانت تتزايد تزيُّدا سريعا صارت فى الانتشار والاسراع كاشتعال النار ؛ وله موقع فى البلاغة عجيب ، وذلك أنه انتشر فى الرأس انتشارا لا يتلافى كاشتعال النار » [2] . وقد أورد الرُّمّانى كثيرا من آيات الاسـتعارة التى جاءت فى القرآن الكريم .

---

(1) ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ص ٧٥ .

(2) المرجع السابق ص ٨١ .

أما التلاؤم فتعديل الحروف فى التأليف ، ويجعل الرُّمَّانى التأليف على ثلاثة أوجه : متنافر ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى ، ومتلائم فى الطبقة العليا [1] . ويجعل المتلائم فى الطبقة العليا القرآن كلّه ، ويعتمد الرُّمَّانى فى الحكم بهذا التلاؤم على من يتأمل القرآن ، ويرى أن الفرق بينـه وبين غيره من الكلام فى تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتـلائم فى الطبقة الوسطى .

والفائدة فى التلاؤم حسن الكلام فى السمع ، وسهولته فى اللفظ ، وتقبُّل المعنى له فى النفس ؛ لما يرد عليها من حسـن الصورة وطريق الدلالة [2] .

ويخيل الىّ أن الرُّمانى لم يقتنع بأن هذا التلاؤم وحده جـدير بأن يـكون له مكانة كبيرة فى البـلاغة ، يبـدو به الاعجاز ، فلم يلبث أن أضاف اليه حسن البيان فى صحة البرهان فى أعلى الطبقـات ، فعندئذ يظهر الاعجاز للجيِّـد الطباع ، البصير بجواهر الكلام [3] .

أما الفواصل فهى حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن افهام المعانى . والفواصل بلاغة ، والأسجاع عيب ، وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى ، وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها ، وهو قلب ما توجبه الحكمة فى الدلالة [4] .

(١) المرجع السابق ص ٨٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٨٨ .
(٣) المرجع السابق ص ٨٩ .
(٤) المرجع السابق ص ٨٩ ــ ٩٠ .

وهو يعدُّ السجع كله متكلّفا ، ويخرج بذلك القرآن من أن يكون سجعا .

ويعدُّ فائدة الفواصل دلالتها على المقاطع ، وتحسينها الكلام بالتشاكل ، وابداؤها فى الآى بالنظائر (١) .

وعرّف الرُّمانى التجانس البلاغى بأنه بيان بأنواع الكلام الذى يجمعه أصل واحد فى اللغة ، وهو على وجهين : مزاوجة ، ومناسبة ؛ فالمزاوجة تقع فى الجزاء ، كقوله تعالى : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » ، أى جازوه بما يستحق على طريق العدل ، الاّ أنه استعير للثانى لفظ الاعتداء ، لتأكيد الدلالة على المساواة فى المقدار ؛ فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان .

ووازن الرُّمّانى بين هذه الآية الكريمة وبين قول عمرو بن كلثوم :

ألا لا يجْهَلَنْ أحَدٌ علينا
فنجهَل فَوق جهلِ الجَاهلِينا

فمع اعترافه بأنه حسن فى البلاغة ، رأى أنه دون بلاغة القرآن ؛ لأنه لا يؤذن بالعدل ، كما آذنت بلاغة القرآن (٢) .

والمناسبة تدور فى فنون المعانى التى ترجع الى أصل واحد ، ومنه قوله تعالى : « يَمحق الله الرِّبا ، ويُربى الصدقات » ؛ فجونس بارباء الصدقة ربا الجاهلية ، والأصل واحد ، وهو

---

(١) المرجع السابق ص ٩١ .
(٢) المرجع السابق ص ٩١ – ٩٢ .

الزيـــادة ، الا أنه جعـــل بدل تلك الزيادة المـــذمومة زيادة محمودة [1] .

أما التصريف فهو تصريف المعنى فى المعـــانى المختلفـــة ، كتصريفه فى الدلالات المختلفـــة ؛ فتصريف المعنى فى المعانى كتصريف الملك فى معنى الصـــفات ؛ فصرف فى معنى مالك ، وملك ، وذى الملكوت ، والمليك .

وتصريف المعنى فى الدلالات المختلفة جاء فى القرآن فى غير قصة ، ومنها قصـــة موسى عليه الســـلام ، ذكرت فى ســـورة الأعراف ، وفى طه ، والشعراء ، وغيرها لوجوه من الحكمة [1] .

وعرّف الرمّانى التضمين فى الكلام بأنه حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هى عبارة عنه ، وهو ايجاز استغنى به عن التفصيل [2] . وأحال الرمّانى فى أمثله التضـــمين الى كتاب له فى التفسير ، ذكر فيه عقب كل آية مافيها من التضمين .

أما المبالغة فعلى وجوه : منها المجىء بصنيغ المبالغة ، كقوله سبحانه : « وانّى لغفّار" لِمَن تَاب » .

ومنها المبالغة بالصيغة العامة فى موضع الخاصة ، كقـــوله تعالى : « خالق كل شىء ».

---

(١) المرجع السـابق ص ٩٢ .
(٢) المرجع السـابق ص ٩٣ .
(٣) المرجع السـابق ص ٩٤ ــ ٩٥ .

ومنها : اخراج الكلام مخرج الاخبـــار من الأعظم الأكبر للمبالغة ، كقوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » أي أتاهم بعظيم بأسه ، فجعل ذلك اتيانا له على المبالغة .

ومنها اخراج الممكن الى الممتنع للمبالغة ، كقوله تعالى : « لا يدخلون الجنّة حتى يلج الجَمل في سَمّ الخِياط »[1] .

ومنها اخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة في العــدل ، والمظاهرة في الحجاج ، فمن ذلك : « وانّا أو ايّاكم لَعلَى هدى ، أو في ضـلال مُبين » .

ومنها حذف الأجوبة للمبالغة ، كقوله تعالى : « ولو ترى اذ وُقِفُوا على النّارِ » .

والحذف أبلغ من الذّكر ؛ لأن الذّكر يقتصر على وجه ، والحذف يذهب فيه الوهم الى كل وجه من وجوه التعظيم ؛ لما قد تضمنه من التفخيم[2] .

ووصف الرماني القرآن كله بأنه في نهاية حسن البيان ، وجاء بآيات كثيرة علق عليها تارة بأنها بيان عجيب ، وأخرى بأنها من أحسن الوعد والوعيد ، وثالثة بأن هذا أبلغ ما يكون من الحجاج ، وهذا أشد ما يكون من التقريع ، وهذا أعظم ما يكون من التحسير ، وبأمثال ذلك علق الرماني على جميع ما أورده من الآيات[3] .

---

(١) سم الخياط : ثقب الابرة .

(٢) ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ص ٩٦ ــ ٩٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٨ ــ ١٠١

ثم يعود الرمانى الى باقى وجوه الاعجاز ليفسرها :

فمن ذلك أخباره الصادقة عن الأمور المستقبلة ، ويورد من الآيات تلك التى حملت هذه الأخبار [1] .

ويشرح نقض القرآن للعادة بأن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة : منها الشعر ، ومنها السجع ، ومنها الخطب ، ومنها الرسائل ، ومنها المنثور الذى يدور بين الناس فى الحديث ، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة ، لها منزلة فى الحسن تفوق به كل طريقة [2] .

وأما قياسه بكل معجزة فلأن سبيله سبيل قلب العصا حية ، وفلق البحر ، اذ خرج عن العادة ، وقعد الخلق فيه عن المعارضة [3] .

ويرى الرمانى أنه متى ثبت أن العرب الذين نزل فيهم القرآن قد عجزوا عن المجىء بمثل القرآن ، فقد ثبت أنه معجز للجميع ، لأن العرب على البلاغة أقدر ، فاذا عجزوا عن ذلك فالمولّدون عنه أعجز [4] .

ذلك كان اتجاه الرمانى فى بيان اعجاز القرآن .

أما الخطابى المتوفى سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة هجرية فيرى أن الناس قد أكثروا الكلام فى هذا الباب قديما وحديثا ، ومع

---

(1) المرجع السابق ص ١٠١ ــ ١٠٢ .
(2) المرجع السابق ص ١٠٢ .
(3) المرجع السابق ص ١٠٣ .
(4) المرجع السابق ص ١٠٤ .

ذلك لم يتروووا النفوس ، بمعرفة الحقيقة ؛ وذلك لتعذر معرفة وجه الاعجاز فى القرآن ؛ بعد أن ليس ثمة شك فى اعجازه للعرب [1] .

ولا يرتضى الخطابى القول بأن العلة فى اعجازه الصرفة ؛ لأنَّ دلالة الآية تشهد بخلافه ، وهى قوله سبحانه : « قُلْ لَئِنِ اجتمعت الانسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثلِ هذا القرآنِ لا يأتونَ بمثلِهِ ، ولوْ كانَ بعضُهمْ لِبعْضٍ ظَهِيرا » . فأشار فى ذلك الى أمر طريقه التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد . والمعنى فى الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها [2] .

كما أنه لم يرتض أن اعجازه انما هو فيما تضمنه من الاخبار عن الكوائن فى مستقبل الزمان ؛ لأن ذلك ليس بالأمر العام الموجود فى كل سورة من سور القرآن [3] .

أما الذى عليه الأكثرون من علماء أهل النظر فعلى أن اعجازه من ناحية البلاغة ؛ ولكن الخطابى وجد عامة القائلين بالبلاغة قد جروا فى تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد ، ولذلك صاروا اذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التى اختصَّ بها القرآن ، والتى تفوق سائر البلاغات ، وعن المعنى

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٠ ــ ٢١ .
(٣) المرجع السابق ص ٢١ .

الذى يتميز به القرآن عن سائر أنواع الكلام البليغ ، قالوا : انه لا يمكننا تصويره ، وانما يعرفه العالمون به عند سماعه ؛ وقد يخفى سببه عند البحث ، ويظهر أثره فى النفس ، وقد توجد لبعض الكلام عذوبة لا يوجد مثلها لغيره ، والكلامان معا فصيحان ، ثم لا يوقف لشىء من ذلك على علة [1].

ولكن الخطابى لا يرضى بمثل هذا القول ، ويرى أن الذى يوجد لهذا الكلام من العذوبة فى حس السامع ، والهشاشة فى نفسه ، وما يتحلى به من الرونق والبهجة أمر لابد له من سبب ، وهو ، فى ذلك ، يؤمن بما يؤمن به عبد القاهر من أن الجمال موضوعى ، وأنه لابد من البحث لمعرفة أسبابه ( ).

ولكن الخطابى يحاول تحديد الأسباب تحديدا تتضح به أمام الباحث ، فذكر أن السبب فى ذلك اختلاف أجناس الكلام ؛ فمنها البليغ الرصين الجزل ، وهو أعلى طبقات الكلام ؛ ومنها الفصيح القريب السهل ، وهو أوسط الكلام ، ومنها الجائز الطّلق الرّسل وهو أدنى الكلام وأقربه ، وهذه أقسام الكلام المحمود دون النوع الهجين المذموم الذى لا يوجد فى القرآن شىء منه .

وقد حازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، واتنظم لها نمط من الكلام يجمع صفتى الفخامة

---

(١) المرجع السابق ص ٢١ ـ ٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣ .

والعذوبة ، وهما على الانفراد كالمتضادين ؛ لأن العذوبة نتاج السهولة ، والجزالة تعالج نوعا من الوعورة ؛ فكان اجتماع الأمرين فى نظمه مع نبوٍّ كلٍّ منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن [١].

ويرى أن القرآن انما صار معجزا ؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ فى أحسن نظوم التأليف ، مضمنا أصح المعانى ؛ فلا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه ، وأما المعانى فهى التى تشهد لها العقول بالتقدم فى أبوابها [٢].

ولكى تسلم له هذه القاعدة أورد بعض الأساليب القرآنية التى قد يعترض عليها بأنها غير جارية على النمط الرفيع ؛ ليبين السر فى اختيارها ، كقوله سبحانه : « فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ » فان الذى يستعمل فى فعل السباع خصوصا : الافتراس ، يقال : افترسه السَّبع . هذا هو المختار الفصيح فى معناها ، فأما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع . ويرد الخطابى على ذلك بأن الافتراس معناه فى فعل السبع القتل فحسب ، ولكن القوم انما ادَّعوا على الذئب أنه أكله أكلا ، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه ، فلم يترك مفصلا ولا عظما ،

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣ — ٢٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

والفرس لايعطى تمام هذا المعنى ؛ فلم يصلح على هذا أن يُعبَّر عنه الا بالأكل [1] .

وعلى هذا المنوال يجرى فيما أورده من الآيات .

ومن جميل ما أتى به الخطابى فى رسالته أنه أورد ما عورض به القرآن ، ثم وازن بينه وبين القرآن الكريم ، وقد دل بهذه الموازنة على ادراك لأسرار التعبير ، وذوق فنى مرهف [2] .

ويختتم الخطابى رسالته بذكر وجه آخر فى اعجاز القرآن « ذهب عنه الناس ، فلا يكاد يعرفه الا الشاذ من آحادهم ، وذلك صنيعه بالقلوب ، وتأثيره فى النفوس ، فانك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا اذا قرع السمع خلص له القلب من اللذة والحلاوة فى حال ، ومن الروعة والمهـابة فى أخرى ، تستبشر به النفوس ، وتنشرح له الصدور ، حتى اذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة ... تقشعر منه الجلود ، وتنزعج له القلوب [3] ... » .

والحق أن فى رسالة الخطابى جهدا صالحا ، وادراكا واعيا ، وشخصية واضحة ، وذوقا سليما ، حاول أن يصل الى الوجه الحق فى الاعجاز .

ولعل أكبر جهد قام به مؤلف لبيان اعجاز القرآن هو جهد

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤ و ٣٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٠ – ٦٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٦٤ .

الباقلانى المتوفى سنة ثلاث أو أربع وأربعمائة فى كتابه : «اعجاز القرآن» .

ويرى الباقلانى أن القرآن معجز للثقلين ، وهو معجز فى جميع العصور ، وان كان قد يعلم اعجازه بعجز أهل العصر الأول عن الاتيان بمثله (١) .

وينفى الباقلانى القول بالصرفة ويطيل الكلام فى ابطاله (٢) .

أما وجوه اعجاز القرآن فقد نقل الباقلانى عن الأشاعرة ثلاثة أوجه :

أحدها : تضمنه الاخبار عن الغيوب ، وذلك ما لا يقدر عليه البشر ، ولا سبيل لهم اليه (٣) .

وثانيها : أنه كان معلوما من حال النبى أنه كان أميا لا يكتب ولا يقرأ ، ولم يكن يعرف شيئا من كتب المتقدمين وسيرهم ، ومع ذلك أتى بجمل ما وقع من عظيمات الآمور من حين خلق الله آدم الى حين مبعثه (٤) .

وثالثها : أنه بديع النظم ، عجيب التأليف ، متناه فى البلاغة الى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه (٥) .

---

(١) اعجاز القرآن ص ١٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٤١ وما يليها .
(٣) المرجع السابق ص ٤٨ .
(٤) المرجع السابق ص ٥٠ .
(٥) المرجع السابق ص ٥١ .

ومضى الباقلانى يفصل بديع النظم الذى أجمله العلماء ، فذكر لذلك وجوها :

منها أن نظم القــرآن ، على تصرف وجوهه ، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، فليس هو من أعاريض الشعر، ولا من الكلام المسجوع ، ولا من المعدل الموزون غير المسجع ، ولا من الكلام المرسل[1] .

ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هــذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع على هــذا الطول ، والتناســب فى الفصاحة[2] .

ومنها أن عجيب نظمه ، وبديع تأليفه ، لا يتفاوت ، على ما يتصرف اليه ؛ من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج ، وحكم وأحكام ، ووعد ووعيد ، وأوصاف ، وغير ذلك ، فى حين أن البلغاء يجيدون فى غرض دون آخر[3] .

ومنها أن كلام الفصحاء يتفــاوت فى الفصل والوصــل ، والعلو والنزول ، وغير ذلك ، فى حين أننا نرى كثيرا من الشعراء قد عرف بالنقص عند التنقل من معنى الى غيره . أما القرآن فمع ما يتصرف فيــه من الوجــوه الكثيرة يجعــل المختلف كالمؤتلف[4] .

---

(١) المرجع السابق ص ٥١ ــ ٥٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٥٤ .
(٤) المرجع السابق ص ٥٦ ــ ٥٧ .

ومنها أن نظم القرآن وقع موقعا فى البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن ، كما يخرج عن عادة كلام الانس [1] .

ومنها أن الذى ينقسم اليه الخطاب من البسط والاقتصار ، والجمع والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، والتجوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التى توجد فى كلامهم ، موجود فى القرآن . وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم فى الفصاحة والابداع [2] .

ومنها أن المعانى التى تضمنها فى أصل وضع الشريعة والأحكام ، والرد على الملحدين ، على تلك الألفاظ البديعة ، مما يتعذر على البشر ، ويمتنع [3] .

ومنها أن الكلام يتبين رجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة فى تضاعيف كلام ، فيرى وجه رونقها باديا غامرا سائر ما تقرن به ، كالياقوتة فى وسط العقد [4] .

ومنها أن الحروف التى بنى عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفا ، وعدد السور التى افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة ، وجملة ما ذكر من هذه الحروف فى أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة ، وهو أربعة عشر حرفا ،

---

(١) المرجع السابق ص ٥٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٦٢ .
(٣) المرجع السابق ص ٦٣ .
(٤) المرجع السابق ص ٦٣ ــ ٦٤ .

ليدل بالمذكور على غيره ، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم [1].

ومنها أنه سهل سبيله ؛ فهو خارج عن الوحشي المستكره ، والغريب المستنكر ، يبادر معناه لفظه الى القلب ، وهو مع ذلك ممتنع المطلب ، عسير المتناول [2].

ويمضي الباقلاني في شرح ما أجمله من وجوه الاعجاز ؛ وفي أثناء شرحه لهذه الوجوه عقد فصلا نفى فيه الشعر من القرآن [3]، وفصلا آخر نفى فيه السجع من القرآن أيضا [4].

وعقد الباقلانى فصلا [5] ذكر فيه البديع من الكلام ؛ ليبين ما اذا كان أحد وجوه الاعجاز ؛ وهو فى هذا الفصل يورد أمثلة للبديع من القرآن والحديث وبلغاء العرب ، من غير أن يبين فضل ما فى القرآن من بديع .

ولا يرى الباقلانى أنه يمكن استفادة اعجاز القرآن من هذه الأبواب ؛ لأن هذه الوجوه يمكن التوصل اليها بالتدريب

---

(١) المرجع السابق ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٤) المرجع السابق ص ٨٦ .

(٥) ص ١٠١ .

والتعود ، وليس كذلك وجوه اعجاز القرآن ؛ لأنها ليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل اليه بحال[1] .

وليس يدرك اعجاز القرآن الا من تناهى فى معرفة اللسان العربى ، ووقف على طرقه ومذاهبه ، فهو يعرف القـدر الذى ينتهى اليه وُسْعُ المتكلم من الفصاحة ، ويعرف ما يخرج عن الوسع ، ويتجاوز حدود القدرة ، وليس يخفى عليه اعجاز القرآن ، كما يميز بين جنس الخطب والرسائل والشعر ، وكما يميز بين الشعر الجيِّد والردىء ، والفصيح والبـديع والنادر والبارع والغريب[2] .

فمتى تقدم الانسان فى هذه الصنعة ، لم تخف عليه هذه الوجوه ، ولم تشتبه عنده هذه الطرق ؛ فهو يميز قدر كل متكلم بكلامه ، وقدر كل كلام فى نفسه ، ويُحله محله ، ويعتقد فيه ما هو عليه ، ويحكم فيه بما يستحق من الحكم[3] .

ثم يأخذ الباقلانى فى ذكر بعض كلام الرسـول ؛ ليظهر الفرق بين كلام الله وكلام البشر[4] . وكذلك يذكر جملة من كلام الصـحابة والبلغـاء ، ليزيد تبين الفـرق بين القـرآن وغيره[5] . وان من يتأمل هذه الجملة من كلام الصدر الأول

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٢ .
(٢) المرجع السابق ص ١٧١ — ١٧٢ .
(٣) المرجع السابق ص ١٨٢ .
(٤) المرجع السابق ص ١٩٤ .
(٥) المرجع السابق ص ٢٠٧ .

ومحاوراتهم وخطبهم ، يعلم أن نظم القرآن يخالف نظم كلام الآدميين [1] .

ويريد أن يرى الفرق بين القرآن وبين الشعر ، فربما « خيِّلَ اليك ، وظننت أنه يحتاج أن يوازن بين نظم الشعر والقرآن ؛ لأن الشعر أفصح من الخطب ، وأبرع من الرسائل ، وأدق مسلكا من جميع أصناف المحاورات [2] » ؛ فيأخذ في عرض الأشعار المتفق على جودتها ، وتقدم أصحابها في صناعتهم ؛ ليتبين التفاوت بين القرآن وهذا الشعر المسلم ببلاغته ، وهنا ينقد معلقة امرىء القيس وهي أجود أشعاره ، ليبين لك نقصه وعواره [3] .

حتى اذا انتهى من نقد قصيدة امرىء القيس قرر أن نهج القرآن ونظمه ، وتأليفه ورصفه تتيه العقول في جهته ، وتحار في بحره ، وتضل دون وصفه [4] . وأن الذى عارض القرآن بشعر امرىء القيس أضل من حمار باهلة ، وأحمق من هَبَنَّقَة [5] ، وأنه بعد الموازنة بين القرآن وشعر امرىء

(1) المرجع السابق ص ٢٣٥ .
(2) المرجع السابق ص ٢٣٥ .
(3) المرجع السابق ص ٢٤٣ .
(4) المرجع السابق ص ٢٧٩ .
(5) المرجع السابق ص ٣٢٢ .

القيس ، وهو كبير الشعراء الذى يقرون بتقدمه ، لا يحتاج الى الموازنة بين القرآن وغيره من الشعراء [1] .

ويلخص الباقلانى فى فصل[2] رسالة الرمانى التى تحدث فيها عن وجوه البلاغة العشرة التى سبق أن لخصناها ؛ وذلك لكى يخلص الى أن بعض هذه الوجوه يُدْرَكُ بالتّعلّم ، وما كان كذلك لا سبيل الى معرفة اعجاز القرآن به ، وأما ما لا سبيل اليه بالتعلم من البلاغات فذلك هو الذى يدل على اعجازه كالبيان ، فالقرآن أعلى منازل البيان ، جمع وجوه الحسن وأسبابه ، وطرقه وأبوابه ، من تعديل النظم وسلامته ، وحسنه وبهجته ، وحسن موقعه فى السمع ، وسهولته على اللسان ، ووقوعه فى النفس موقع القبول [3] .

فالبيان يصح أن يتعلق به الاعجاز ، وهو معجز فى القرآن ، والمبالغة فى اللفظ ليست بطريق الاعجاز ، وتضمين المعانى قد يتعلق به الاعجاز اذا حصل للعبارة طريق البلاغة فى أعلى درجاتها ، ويصح أن يتعلق بالفواصل الاعجاز ، وكذلك المقاطع ، والمطالع ، وتلاؤم الكلام ، والتصرّف فى الاستعارة البديعة ، والايجاز ، والبسط ؛ ففى الاستعارة والبيان ما لا يضبط حدّه ، ولا يمكن التوصل الى ساحل بحره بالتعلّم ؛ أمّا

(١) المرجع السابق ص ٣٢٨ – ٣٢٩ .
(٢) ص ٣٩٦ .
(٣) المرجع السابق ص ٤١٧ – ٤١٩ .

ما يمكن تعلمه وتحصيله فلا يجب أن يطلب وقوع الاعجاز به ، كالسجع ، والتجنيس ، والتطبيق[1] .

ذلك مجمل الجهود التى بذلت لبيان اعجاز القرآن قبل عبد القاهر ، ونضيف اليها ما قام به الجاحظ فقد صنّف فى نظم القرآن كتابا ، وصفه الباقلاّنى بأنه لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله ، ولم يكشف عما يلتبس فى أكثر هذا المعنى[2].

فلما جاء عبد القاهر كان له فى هذا الجهد رسالة وكتاب ، أما الرسالة فهى الموسومة : « بالرسالة الشافية فى الاعجاز » ، وقد سبق أن حلّلناها[3] ، والكتاب هو : « دلائل الاعجاز » .

ولم يقتنع عبد القاهر فى اعجاز القرآن الاّ بوجه يتحقق فى جميع سور القرآن ؛ فرأى الاخبار بالأمور الغيبية أمرا يتحقق فى بعض السور دون بعض ، ورأى كذلك حديثه عن الأمور الماضية منذ خلق آدم الى اليوم فى بعض السور دون بعض أيضا ؛ ولم يتعرّض لكلام الجن ، وأن بلاغة القرآن تخرج عن عادة كلامهم ؛ ولا لأن المعانى التى تضمّنها القرآن فى أصل وضع الشريعة والأحكام مما يتعذّر على البشر ايراده فى مثل تلك الألفاظ البديعة ، فليست الأحكام موجودة فى كل سورة من القرآن ؛ ولا لوجود التشبيه والمجاز والاستعارة فى

---

(١) المرجع السابق ص ٤٢٩ — ٤٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

(٣) راجع ص ٤٤ من هذا الكتاب .

ثناياه ؛ لأن هذه الألوان فى آيات محدودة لا توجد فى جميع السور ، ولا بالفواصل ، ولا بسهولة اللفظ .

ولست أدرى ان كان عبد القاهر قد قرأ ما سبقه مما ألّف فى اعجاز القرآن ، فانه لم يذكر فى كتبه رأيا منها ذكرا صريحا ، وان أشار الى بعض ما جاء فيها من الآراء فى معرض الرفض أو القبـــول .

ولكن عبد القاهر نظر فرأى أن الشىء الذى يوجد فى جميع سور القرآن هو بلاغة النظم ، فان تلك البلاغة تتحقق فى أقصر سور القرآن ، كما تتحقق فى أطول سوره .

آمن عبد القاهر بفكرة النظم ، وكان عالما متضلّعا فى علم النحو ، فرأى أن النظم ليس سوى توخّى معانى النحو ، وأن البلاغة تتبع المعنى ، وأن صوغ العبارة على نحو خاص انما يجىء تابعا للمعنى ، وأن هذه الصياغة تتفاوت فى البلاغة حتى تصل الى درجة الاعجاز .

تلك هى الفكرة التى أنشأ لها عبد القاهر كتابه : « دلائل الاعجاز » ، يقرّرها ، ويبرهن عليها ، ويورد الشّبه عليها ، ويرد على هذه الشّبه ، وقد أوردنا رأيه مفصّلا فى الفصل الذى عقدناه لاعجاز القرآن عند عبد القاهر .

لقد عدّ العلماء قبله البلاغة من بين وجوه اعجاز القرآن ، ولكن عبد القاهر من بينهم جعلها الوجه الوحيـــد للاعجاز ، لا يرى وجها سواه .

وعندما ذكر العلماء قبله البلاغة مضوا يعدّدون أبوابها ،

ويذكرون فنونها ، من تشبيه ، واستعارة ، وجنــاس وغيرها ، بينما رأى عبد القاهر أن البلاغة هى حسن دلالة الكلام على معناه ، فى صورة بارعة من التعبير ، وان جميع ما ذكر من ألوان البلاغة يرجع جماله الى حسن الدلالة على المعـنى فى صياغة بارعة .

واذا كان من سبقه قد وقف عند تفسير البيان موقفا غامضا ، لا تظهر حقيقته فى وضــوح ، ولا يضع أيدينـــا على عناصره المكونة له ، بل هو كلام عام تخرج منه ، كما دخلت فيه ، فان عبد القاهر وضع لنا خصائصه ، وأبان أسرار الأساليب المختلفة عندما تتقدم بعض أجزائها على بعض ، أو يحــذف منها بعض الأجزاء ، أو يكون فيها تعريف أو تنكير ، أو غير ذلك مما تصاغ فيه العبارة ، ففرق بين بيان عبد القاهر الواضح المتميز المعالم ، والبيان الذى تحدث عنه سابقوه فى كلام غامض مبهم .

وشغل عبد القاهر بايضاح فكرته فى البلاغة وجمال النظم ، يبدىء فيها ويعيد ، ويبسط ويشرح ، عن أن يطبقها على القرآن تطبيقا واسعا ، يبين به سمو النظم القرآنى سموا يصل به الى حد الاعجاز ، بل انه عرض نماذج البلاغة من الشعر والقرآن جميعا .

ويبدو لى أن عبد القاهر ترك للقارىء تطبيق فكرته على القرآن ، بعد أن يهضمها ، ويؤمن بها ، ليصل الى اعجــازه بنفسه ، بعد أن وضع عبد القاهر له الأساس الصالح الذى يبنى عليـــه .

فكتاب « دلائل الاعجاز » اذا كتاب يعطيك المفتــاح ، ويضع فى يدك المقياس الذى تســتطيع أن تقيس به بنفسك . لتصل به الى معرفة الاعجاز .

ويصح لنا القول : ان عبد القاهر بذلك مبتكر هذه الطريقة التى يتوصل بها الى معرفة اعجاز القرآن ؛ لأن هؤلاء الذين تحدّثوا قبله عن بديع نظم القرآن لم يزيدوا على أن تحدّثوا عن هذا النظم بعبارة تدل على أن بلاغته كانوا يحسّون بها ، ولا يستطيعون الابانة عنها ، فاستحق بذلك أن يقدّر جهده ، وأن يقرّ بأنه مبتكر طريقة يقاس بها النظم ، ويتوصــل عن طريقها الى دلائل الاعجاز .

# البلاغة قبل عبد القاهر

اذا كانت فكرة النظم قد اهتدى عبد القاهر اليها ، ورأى البلاغة تدور عليها ، فان هذه الفكرة لها فروع كثيرة تنطوى تحتها ، من مسائل التقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ، وغير ذلك من الطرق التى تصاغ عليها العبارة .

كما أن المسائل التى رآها عمدا للبلاغة : من تشبيه ، ومجاز ، واستعارة ، وكناية ، كثر الحديث عنها قبل عبد القاهر.

ونحن الآن على أن ندرس بقدر الامكان جهود العلماء قبله فى هذه النواحى البلاغية ؛ لندرك قيمة الرجل ومقدار ما بذله من جهد فى بناء صرح البلاغة العربية .

وقد وصف عبد القاهر حال البلاغة قبل عصره ، وفى عصره ، فقال : « واعلم أنك لا ترى فى الدنيا علما قد جرى الأمر فيه بديئا وأخيرا على ما جرى عليه فى علم الفصاحة والبيان ، أمَّا البدىء فهو أنك لا ترى نوعا من أنواع العلوم الا واذا تأملت كلام الأوَّلين الذين علَّموا الناس وجدت العبارة فيه أكثر من الاشارة ، والتصريح أغلب من التلويح ، والأمر فى علم الفصاحة بالضدّ من هذا ؛ فانك اذا قرأت ما قاله العلماء فيه وجدت جلَّه أو كلَّه رمزا ووحيا وكناية وتعريضا وايماء الى الغرض من

وجه لا يفطن له الا من غلغل الفكر وأدقّ النظر ، ومن يرجع من طبعه الى ألمعيّة يقوى معها على الغامض ، ويصل بها الى الخفيّ ، حتى كان بسلا حراما أن تتجلّى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها ، وبادية الصفحة لا حجاب دونها ، وحتى كأن الافصاح بها حرام ، وذكرها الا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ » .

« وأما الأخير فهو أنّا لم نر العقلاء قد رضوا من أنفسهم فى شيء من العلوم أن يحفظوا كلاما للأولين ، ويتدارسوه ، ويكلم به بعضهم بعضا من غير أن يعرفوا له معنى ، ويقفوا منه على غرض صحيح ، ويكون عندهم ان يسألوا عنه بيان له وتفسير الاّ علم الفصاحة ، فانك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظا للقدماء وعبارات من غير أن يعرفوا لها معنى أصلا ، أو يستطيعوا ان يسألوا عنها أن يذكروا لها تفسيرا يصح » .

« فمن أقرب ذلك أنك تراهم يقولون اذا هم تكلّموا فى مزيّة كلام على كلام : ان ذلك يكون بجزالة اللفظ ؛ واذا تكلموا فى زيادة نظم على نظم : ان ذلك يكون لوقوعه على طريقة مخصوصة ، وعلى وجه دون وجه ؛ ثم لا تجدهم يفسِّرون الجزالة بشيء ، ويقولون فى المراد بالطريقة والوجه ما يحلى منه السامع بطائل »[1] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٣٤٩ ــ ٣٥٠ .

ربما كان عبد القاهر مغاليا فى دعواه ، ولكنه مما لا شك فيه أن لعبد القاهر أثرا عميقا فى البلاغة العربية سنبيّن بعضه فى ايجاز .

ولسنا نشك فى أنه أفاد من سابقيه ، وتأثر بهم ، ونقل عنهم ، واقتبس منهم ، ولكن ذلك كله كما يفعله الباحث ذو الشخصية القوية يستفيد من جهود سابقيه ، وتنفتح أمامه أبواب للدراسة لم يصل اليها من سبقه ، فيضيف بذلك جهودا صالحة ، ولا يقف عندما وقف عنده السابقون .

ويطول بى وجه البحث اذا أنا حاولت الاستقصاء ، وحسبى أن أعرض بعض الجهود السابقة فى بعض الأبواب لنتبيَّن منها جهود عبد القاهر .

ففى باب التقديم والتأخير نجد سيبويه يقول : كأنهم يقدمون الذى بيانه أهمُّ لهم ، وهم بشأنه أعنى ، وان كانا جميعا يهمَّانهم ويعنيانهم ؛ ولم يذكر فى ذلك مثالا [1] .

ويجىء صاحب نقد النثر فيأتى بباب فيه التقديم والتأخير ، لا يزيد فيه على أن يأتى بمثالين من القرآن ، هما قوله تعالى : « ولولا كلمة سبقت من ربّك لكان لِزاماً ، وأجلٌ مُسمّى » قال : أراد : ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمًّى لكان لزاما ، وبعد أن أورد الآية الثانية ، وبيَّن ما فيها من تقديم

(١) المرجع السابق ص ٨٤ .

ختم كلمته بقوله ، وفيما ذكرنا دليل على ما لم نذكره ان شاء الله [١] .

ويعقد أحمد بن فارس فى كتابه : « الصاحبى » بابا للتقديم والتأخير يبدؤه بقوله : من سنن العرب تقديم الكلام ، وهو فى المعنى مؤخر ، وتأخيره وهو فى المعنى مقدم ، كقول ذى الرمة : « ما بال عينك منها الماء ينسكب » .

أراد : ما بال عينك ينسكب منها الماء .

وقد جاء مثل ذلك فى القرآن ، قال الله جل ثناؤه : « ولو ترى اذ فزِعوا فلا فَوت ، وأخِذوا من مكان قريب » تأويله والله أعلم : ولو ترى اذ فزعوا وأخذوا من مكان قريب فلا فوت ، لأن لا فوت يكون بعد الأخذ .

ويمضى ابن فارس موردا بعض آيات من القرآن مبينا تأويلها على هذا النسق الذى أوردناه [٢] .

وان شئت أن تعرف جهود عبد القاهر فى هذا الباب فوازن بين ذلك وما تفتح لعبد القاهر من ألوان البلاغة فى التقديم والتأخير مما أوردنا موجزه فى هذا الكتاب .

ويعقد صاحب نقد النثر بابا للحذف لا يزيد فيه على أن العرب تستعمله للايجاز والاختصار والاكتفاء بيسير القول ، اذا كان المخاطب عالما بمرادها فيه ، وذلك كقوله عز وجل :

---

(١) نقد النثر ص ٧٢ .

(٢) الصاحبى ص ٢٠٨ .

« وإذا قيل لهم : اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم ، لعلكم ترحمون » وسكت عن تمام الكلام ؛ لعلم المخاطب به ؛ فكأن تقدير ذلك : « وإذا قيل ... استكبروا ، وتمادوا ، وعتوا »[1]

وعلى هذا المنوال يجرى فى عرض آيتين وبيتين من الشعر ، ويختم الفصل بأن هذا الحذف كثير فى كلام العرب ، وإذا مر بك عرفته إن شاء الله .

وعلى هذا النسق أيضا يجرى أحمد بن فارس فى كتابه : « الصاحبى » فبعد أن ذكر أن الحذف من سنن العرب أورد له بعض الأمثلة من كلام العرب ومن القرآن[2] .

وإذا أردت أن تعرف مجهود عبد القاهر أيضا فوازن بين هذا القدر الضئيل وما جاء به عبد القاهر ، وما شعر به نحو الحذف من أنه كالسحر ، إذ ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر .

وتحدث الجاحظ عن الفصل والوصل ، عندما سئل الفارسى عن البلاغة ، فقال : هى معرفة الفصل من الوصل[3] . ووقف عند هذا الحد ، ولم يبيِّن مواضع الفصل ، ولا مواضع الوصل؛ بل لم يزد على هذه الجملة التى رواها .

وعقد أبو هلال العسكرى فى كتابه : الصناعتين[4] فصلا

---

(١) نقد النثر ص ٦٩ .
(٢) الصاحبى ص ١٧٥ .
(٣) البيان والتبيين ١ : ٧٥ .
(٤) ص ٤٢٣ .

فى ذكر المقاطع ، والقول فى الفصل والوصل ، لم يزد فيه على أن أتى بعبارات مأثورة تمجّد معرفة الفصل والوصل فى الكلام ، والا ّ بعض خطب وأقوال بليغة ؛ وكان يريد بالفصل أحيانا أن يفصل بين أغراض الرسالة . أما الفصل والوصل اللذان أوردهما عبد القاهر فلما يردا قبله فى كتاب .

حقا تكلم الناس قبل عبدالقاهر كثيرا فى التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية والسجع والجناس والطباق .

ولست أريد أن أعود بالتشبيه الى المبر ّد فى كتابه الكامل ، ولا الى ابن المعتز فى كتابه البديع ، ولكنى أعود الى كتاب قريب من عصر الجرجانى ، هو كتاب الصناعتين لأبى هلال .

عر ّف أبو هلال التشبيه بأنه الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه[1] .

ويصح تشبيه الشىء بالشىء جملة ، وان شابهه من وجه واحد ، مثل قولك : وجهك مثل الشمس ، ومثل البدر ، وان لم يكن مثلهما فى ضيائهما ، وعلو ّهما ، ولا عظمهما ، وانما شبّهه بهما ، لمعنى يجمعهما واياه ، وهو الحسن[2] .

والتشبيه على ثلاثة أوجه : فواحد منها تشبيه شيئين متّفقين من جهة اللون ، مثل تشبيه الليلة بالليلة ؛ والآخر تشبيه شيئين متفقين ، يعرف اتفاقهما بدليل ، كتشبيه الجوهر بالجوهر ؛

---

(١) الصناعتين ص ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٦ .

والثالث تشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما ، كتشبيه البيان بالسحر ، والمعنى الذى يجمعهما لطافة التدبير ودقة المسلك [1].

وأجود التشبيه وأبلغه ما يقع على أربعة أوجه :

أحدها : اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه الحاسة .

والوجه الآخر : اخراج ما لم تجر به العادة الى ما جرت به العادة .

والوجه الثالث : اخراج ما لا يعرف بالبديهة الى ما يعرف بها .

والوجه الرابع : اخراج ما لا قوة له فى الصفة الى ما له قوة فيها [2].

ويمضى العسكرى فى بيان الطريقة المسلوكة فى التشبيه عند القدماء والمحدثين ، كتشبيه الجواد بالبحر والمطر ، وهكذا يأتى بأمثلة كثيرة للتشبيه [3] .

والتشبيه فى جميع الكلام يجرى على وجوه ؛ منها تشبيه الشىء بالشىء صورة ، ومنها تشبيه الشىء بالشىء لونا وحسنا، ومنها تشبيهه به لونا وسبوغا ؛ ومنها تشبيهه لونا وصورة ، ومنها تشبيهه به حركة ، ومنها تشبيهه معنى [4] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦ – ٢٢٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٢٧ – ٢٢٨ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٣٢ – ٢٣٦ .

وقد يكون التشبيه بغير أداة التشبيه كقول المرقّش :

النشر مِسك ، والوجوه دنانير ، وأطرافُ الأكفّ عَنَم [1]

ثم يورد أبو هلال شيئا مما يراه من غرائب التشبيهات ، ليكون مادة للأديب . وقلّما وقف عند مثال يدرسه أو يوازن بينه وبين غيره [2] .

ويبيّن أبو هلال قيمة التشبيه ، فيقول : « والتشبيه يزيد المعنى وضوحا ، ويكسبه تأكيدا ، ولهذا ما أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه ، ولم يستغن أحد منهم عنه ، وقد جاء عن القدماء ، وأهل الجاهلية من كل جيل ما يستدلّ به على شرفه وفضله وموقعه من البلاغة بكل لسان [3] .

وفى فصل آخر يتحدث عن التشبيه القبيح اذا كان فيه اخراج الظاهر الى الخافى ، والمكشوف الى المستور ، والكبير الى الصغير [4] .

واذا رجعت الى دراسة عبد القاهر للتشبيه ، وجدت بعض الملامح التى تجمع بين الدراستين ، ولكنها ملامح قليلة .

فمن هذه الملامح ما تحدث به الباحثان عن وجوه الشبه

---

(1) المرجع السابق ص ٢٣٧ . والنشر : الريح الطيبة . والعنم : شجر له ثمرة حمراء يشبه بها البنان المخضوب .

(2) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

(3) المرجع السابق ص ٢٣٠ .

(4) المرجع السابق ص ٢٤٦ .

التى تجمع بين المشـــبه والمشبه به : من صـــورة أو لون ، أو غيرهما [1] .

واذا كان أبو هلال قد تأثر الرمانى فى بيان أجود التشبيه ووجوهه الأربعـــة ، كما يمكن أن تدرك ذلك بالمـــوازنة بين الرجلين ــ فربمـــا يكون عبد القاهر قد تأثرهما عندما حاول أن يدرك سر بلاغة التمثيل [2] .

ان هذه الملامح اليسيرة ترى مدى الفرق الشاسع بين أبى هلال وعبد القاهر ؛ فان عبد القاهر قد أورد من ألوان التشبيه وأقسامه ما لم يجر لأبى هلال ببال ؛ وأبو هلال أورد أبياته فى التشبيه من غير أن يقف عندها الا نادرا ، على عكس عبدالقاهر الذى يقف متأملا عند شواهده ، متذوقا ما فيها من جمـــال وتأثير ، لاجئا الى القارىء والسامع يثير فيهما حاسة التذوق ، محركا فيهما الشعور بما فى التشبيه من جمال .

ثم يقف عبد القاهر موقفا يكاد ينفرد به فى البلاغة العربية كلها ، وهو موقفه من تشبيه التمثيل ، وهو التشبيه الذى يكون وجه الشبه فيه غير حسّى ولا من الغرائز والطبـــاع الحقيقية التى تكون فى المشبه والمشـــبه به ، ولكن يكون عقليـــا غير متحقق فى المشبه .

---

(1) راجع أسرار البلاغة ص ٧١ .

(2) راجع ص ١٠٢ من أسرار البلاغة .

يقف عبد القاهر عند هذا اللون من التشبيه موقف الدارس المبتكر ، الذى يحاول أن يستلهم أسرار الجمال لهذا اللون من ألوان البلاغة ، وأن يشرح أثره فى نفس سامعه وقارئه ، وأن يفرق بينه وبين ما يشبهه من التشبيه العادى والاستعارة ، وقد بذل عبد القاهر فى ذلك مجهودا ضخما تستطيع أن تدرك مقداره اذا رجعت الى كتابه : أسرار البلاغة .

أما الاستعارة فيعرفها أبو هلال بأنها نقل العبارة عن موضع استعمالها فى أصل اللغة الى غيره ؛ لغرض ؛ وذلك الغرض اما أن يكون شرح المعنى ، أو تأكيده والمبالغة فيه ، أو الاشارة اليه بالقليل من اللفظ ، أو بحسن المعرض الذى يبرز فيه .

وهذه الأوصاف موجودة فى الاستعارة المصيبة ؛ ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا .

والشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الموقع ما ليس للحقيقة أن قول الله تعالى : « يَوْمَ يُكْشَفُ عن سَاق » أبلغ وأحسن وأدخل مما قصد له من قوله لو قال : يوم يكشف عن شدة الأمر ، وان كان المعنيان واحدا ؛ ألا ترى أنك تقول لمن تحتاج الى الجد فى أمره : شمّر عن ساقك ، فيكون هذا القول منك أوكد فى نفسه من قولك : جِد فى أمرك .

ومن أجل الاستعارة كان بعض آيات القرآن أبلغ من

بعض ؛ فقوله تعالى : « ولا يُظْلَمُونَ نَقِيرا [1] » ، « ولا يُظْلَمُونَ فَتِيلا [2] » أبلغ من قوله سبحانه : «لا يُظْلَمونَ شَيْئاً » وان كان قوله شيئا أنفى لقليل الظلم وكثيره فى الظاهر [3].

ثم قال : « وفضل هذه الاستعارة وما شاكلها على الحقيقة أنها تفعل فى نفس السامع مالا تفعل الحقيقة » [4].

ويورد أبو هلال كثيرا من الاستعارات الواردة فى القرآن ، وكلام الرسول والصحابة والعرب ، وفصول الكتاب ، وأشعار الشعراء [5].

ثم يمثل للاستعارة الرديئة [6] والاستعارة البعيدة [7]. ويخص أبا تمام بالنقد لاكثاره من هذه الاستعارة المعيبة [8].

وقد تكلم فى الاستعارة قبل عبد القاهر كثيرون أفاد منهم ، ووافق بعضهم فيما رآه من أمرها ؛ ولكن لعبد القاهر الفضل فى دراسة الاستعارة المبتذلة والخاصية ، والمفيدة

---

(١) النقير : النقرة الصغيرة فى ظهر النواة .
(٢) الفتيل : ما كان فى شق النواة .
(٣) الصناعتين ص ٢٥٧ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٥٨ .
(٥) المرجع السابق ص ٢٥٨ وما يليها .
(٦) المرجع السابق ص ٢٩٠ .
(٧) ص ٢٩٢ .
(٨) المرجع السابق ص ٢٩٣ وما يليها .

وغير المفيدة ، وفى اهتدائه الى أن الاستعارة قسمان ، همـا اللذان عرفا فيما بعد باسم الاستعارة التصريحية والمكنية ، وان لم يسمهما عبد القاهر بهذين الاسمين ، كما عرف الاسـتعارة التبعية فى الفعل ، وان لم يسمها تبعيـة ، ورتب عبد القاهر الاستعارة من الضعف الى القوة ، مبيناً أساليب القوى منها ، مبيّنا مزية الاستعارة ، مفسّرا ما نسميه اليوم بقرينتها ، دراسة سر الجمال فيها ، موجها النظـر الى شىء مهم جـدا هو أن الاستعارة ليست نقل اسم عن شىء الى شىء ، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشىء ، الى غير ذلك من دراسات تجعل جهـود عبد القاهر فى هذا الباب جهودا بانيـة خلاقة ، ولا سيما تلك الوقفات النفسية التى شعر بها ، وأراد أن يشـعرنا بها ، نحو اللون من التصوير .

أما المجاز فله فضل ابتكار المجاز العقلى(١) ، وضرب المثل له من القرآن ومأثور كلام العرب ، والتفرقة بينه وبين المجاز المرسل ، وبينهما وبين الحقيقة .

واذا كان غيره قبله قد وقف من الـكناية موقف المعتنى بضرب الأمثال ، فقد عنى عبد القاهر كعادته بالتعريف يجدده ، ويمثل له ، ويشرح لماذا كانت الكناية أبلغ من التصريح ، وكيف تكون الكناية بليغة ، ومتى تكون معقدة ، وقسم الكناية بين كناية عن صفة ، وكناية عن اثبات هذه الصفة .

---

(١) الدكتور طه حسين ــ مقدمة نقد النثر ص ٢٩ .

ويشرح عبد القاهر فكرته فى أن بلاغة الكناية تعود الى معناها .

أما حديث عبد القاهر عن الجناس والسجع فكان حديثا من زاوية واحدة ، تلك هى أن الجناس الجيد والسجع المستحسن هما اللذان يتبع فيهما اللفظ المعنى ، وتعرض لبعض أقسام الجناس . أما من سبقه فكان لبعضهم جولات موفقة فيه بين تعريف له ، وذكر شروطه ، وضرب الأمثلة الكثيرة له ، وارجع على سبيل المثال الى كتاب الصناعتين لأبى هلال [1] .

(1) ص ٣٠٨ وما يليها [illegible]

# البلاغة بعد عبد القاهر

لقد تأثرت البلاغة العربية تأثرا قويا واضحا بعبد القاهر : درست آراؤه ، وأوحت بأفكار جديدة أضيفت اليها ، وكانت مثارا لمناقشات العلماء ، موافقين ومخالفين .

وبرغم أن جهود عبد القاهر فى البلاغة جعلت صاحب الطراز يعلن فى فاتحة كتابه أن عبد القاهر واضع علم البلاغة اذ يقول : « وأول من أسس من هذا الفن قواعده ، وأوضح براهينه ، وأظهر فوائده ، ورتب أفانينه ، الشيخ العالم النحرير علم المحققين : عبد القاهر الجرجانى ، فلقد فك قيد الغرائب بالتقييد ، ... وفتح أزهاره من أكمامها ، وفتق أزراره بعد استغلاقها واستبهامها ، فجزاه الله عن الاسلام أفضل الجزاء ،... وله من المصنفات فيه كتابان : أحدهما لقبه : «بدلائل الاعجاز» والآخر لقبه : « بأسرار البلاغة [1]» .

برغم ذلك لسنا ندعى أن عبد القاهر قد ابتكر البلاغة العربية ، وكان الواضع الأول لها ، فقد سبقته جهود مضنية فى دراسة الكثير من مسائلها ، ولكنا لكى نضع الحق فى نصابه

---

(1) الطراز ١ : ٤ .

تقرر أن مسائل البلاغة الى عهد عبد القاهر لم تكن قد تميزت مسائلها بين فنونها الثلاثة : المعانى ، والبيان ، والبديع ؛ فكان كثير من مسائل علم البيان يذكر بين موضوعات البديع ، ولم يكن، الىعصر عبدالقاهر تفريق بين كلمات البلاغة ، والفصاحة، وما شابههما ، وانما كانت تستخدم كلها للدلالة على امتياز الكلام وسموه فى التعبير ، وفى التأثير ؛ وان كان استخدام كلمة الفصاحة وصفا للفظ مألوفا شائعا ، وكان ذلك سببا فى أن أفاض عبد القاهر فى تفسير المراد به .

وقد تطور استخدام هاتين الكلمتين بعد عبد القاهر ، فصارت الفصاحة مما توصف به الكلمة المفردة ، والكلام ، والمتكلم ، وصارت البلاغة مما يوصف به الكلام ، والمتكلم فحسب ؛ لأن الخلوص من الغموض كما يكون فى المفرد يكون فى الجملة ؛ أما بلوغ الهدف من الكلام بتأثيره فى نفس سامعه أو قارئه فلا يمكن أن يكون بالكلمة ، وانما يكون بالجملة التى تفهم معنى كاملا .

لم يكن هدف عبد القاهر يوم تكلم على النظم ، وأن البلاغة تعود اليه ، وأن النظم ليس سوى توخى معانى النحو التى تعقد الصلة بين الكلم — لم يكن يفكر الا فى البرهنة على هذه الفكرة ، وتجليتها ، ودفع الشبه عنها ، ولم يدر بخلده أنه يضع فى البلاغة العربية أساس علم جديد عرف بعده « بعلم المعانى » .

فقد رأى من جاء بعد عبد القاهر أن المسائل التى أثارها فى كتاب « دلائل الاعجاز » أمور يتصل بعضها ببعض ، وترتبط كلها بالمعانى التى تستفاد من الجملة عندما توضع على نحو خاص ، من تقديم أو تأخير ، وذكر أو حذف ، وتعريف أو تنكير ، وتوكيد أو عدم توكيد ، الى غير ذلك من ألوان الصياغة ؛ فربطوا بين هذه الأبواب ، وسموها : « علم المعانى » .

ولا ريب فى أن الفضل فى ابتكار هذا العلم يعود الى عبد القاهر وحده ؛ فان مسائل هذا العلم لم تدرس قبله ، ولم تعالج على هذا النحو الذى قام به عبد القاهر ؛ واذا كان لبعض مسائل هذا العلم ذكر فيما ألفه العلماء قبله ، فلم يكن ذلك سوى تنف لا تغنى ، ولا تسلب عبد القاهر ميزة ابتكار هذا العلم ، وفضيلة السبق الى دراسة موضوعاته .

لسنا نشك فى أن زيادات أضيفت الى المسائل التى اهتدى اليها عبد القاهر ، ولكن هذه الزيادات كانت متأثرة بتوجيهه اليها ، وبأنه فتح الأبواب أمام الباحثين ليضموا الى المسائل التى ذكرها ما يشبهها ويقرب منها .

ولعل تعب عبد القاهر فى الحديث عن معانى النحو ، وأن النظم ليس شيئا الا توخى هذه المعانى ، هو الذى أوحى بتسمية هذا العلم : « بعلم المعانى » .

ومما هو جدير بالذكر أن كثيرا من أمثلة عبد القاهر فى كتابه : الدلائل قد وجد سبيله الى الكتب التى ألفت بعده فى علوم البلاغة .

وإذا أستثنينا حديثه القصير عن الجناس والسجع الذى وضعه فى صدر كتابه : « الأسرار » ، والذى ذكرنا أن الأولى به كان أن يضعه فى كتابه : « الدلائل » ؛ لأنه يتفق مع فكرة هذا الكتاب ــ اذا استثنينا هذا الحديث وجدنا مسائل الكتاب كذلك وحدة يتصل بعضها ببعض ، وكلها تدور حول المجاز .

فلكى يعرف المجاز لابد من معرفة الحقيقة ، ولابد من أن يُعقد فصل يوازن فيه بين الحقيقة والمجاز .

وهذا المجاز منه ما يكون فى الاسناد ، وهو المجاز العقلى ومنه ما يكون فى الكلمة ، وهو المجاز اللغوى .

وهذا المجاز اللغوى منه ما تكون علاقته المشابهة ، وذلك الاستعارة ، ومنه ما تكون فيه العلاقة غير المشابهة ، وذلك هو المجاز المرسل .

ولما كانت الاستعارة مبنيّة على التشبيه كان من الواجب ذكره ، لكى تفهم الاستعارة على وجهها الصحيح .

ولقد أدرك عبد القاهر هذه الصلة الوثيقة التى تربط هذه الأبواب بعضها ببعض ، وأدرك وجه ترتيبها ، الترتيب الطبيعى، ورأى أن الذى يوجبه ظاهر الأمر هو البدء فى القول على الحقيقة والمجاز ، ثم يتبع ذلك القول فى التشبيه والتمثيل ، ثم ينسّق ذكر الاستعارة عليهما ؛ وذلك أن المجاز أعمّ من الاستعارة ، والتشبيه كالأصل فى الاستعارة ، وهى شبيه بالفرع له [1] .

---

(1) أسرار البلاغة ص ٢١ .

ذلك وجه الترتيب الطبيعى الذى آمن به عبد القاهر لولا أنه رأى تقديم الاستعارة لأهميتها ، ثم أعقبها بذكر التشبيه .

هذه الأبواب ذات الصلة المتشابكة ، والتى جمعها عبدالقاهر فى كتاب ، والتى اعترف عبد القاهر بأهميتها فى البلاغة العربية ، وقرّر أن البلغاء ينظرون اليها نظرة تقدير واعجاب هى التى جمع شملها من جاء بعد عبد القاهر فى علم واحد دعوه : «علم البيان » ، ومضيفين اليه باب الكناية لصلتها بالمجاز من ناحية احتياجها الى قرينة تدل على المعنى المراد منها ، كما أن المجاز فى حاجة الى هذه القرينة ، غير أن قرينة المجاز تمنع من ارادة المعنى الأصلى ، وقرينة الكناية لا تمنع من ارادة المعنى الحقيقى .

هذا الأبواب التى جمعها عبد القاهر فى كتاب مضافا اليها الكناية ، هى ما عرف بعده باسم « علم البيان » .

ولعله سمّى بهذا الاسم لما ذكرناه من أن مسائله تعدّ أمهات مسائل البلاغة ، وقد أشاد بها البلغاء ، منذ تنبّهوا الى محاسن القول ، ولما كانت البلاغة والفصاحة والبيان كلمات تكاد تكون مترادفة فى ذلك الحين سمّوا هذه المسائل بعلم البيان ، كأنهم قالوا : « علم البلاغة » .

وفضل عبد القاهر فى مسائل علم البيان يبدو فى محاولته تحديد مسائله ، وذكر أقسامها ، ومعرفة سر بلاغتها ، والوقوف عند أمثلتها يستوحى سرّ جمالها ، وذلك مجتمعا أمر لم يقم به بلاغىّ قبل عبد القاهر .

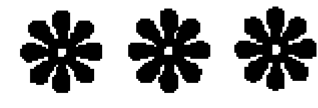
ولقد صار ما وضَّحه عبد القاهر من مسائل هذا العلم جزءا أساسيا من علم البيان ، واذا رجعت الى كتاب كالايضاح ، الذى أصبح تقريبا الصورة النهائية لما انتهت اليه البلاغة العربية وجدت آثار عبد القاهر فيه واضحة جلية ، ووجدت ما وصلت اليه مسائل البيان قد بدت فيها جهود الرجل متميِّزة بين ما زيد عليها من مسائل العلم .

وجدت بصفة خاصة أن عبد القاهر حين يُجرى تقسيما لباب من أبواب تلك المسائل انما يجريه على ما بين يديه من نماذج بليغة ، يستنتج منها ، ويجعل أقسامها مبنية عليها ، ولا يلجأ الى العقل ، ليضع أقساما عقلية لا حظَّ لها من بلاغة القول ، ولا جمال التعبير .

وان شئت أن تتبيَّن الفرق بين ما يضعه عبد القاهر من تقسيم ، وما وضع بعده من أقسام فى باب التشبيه مثلا ، وجدت تقسيم عبد القاهر يقوم على ما أمامه من النماذج البليغة ، بينما عشرات الأقسام التى وضعها المتأخرون فى هذا الباب ، تعتمد على القسمة العقلية ، التى يقتضيها العقل ، ومن هنا جاء جفاف هذه الأقسام، وقلّة جدواها على البلاغة العربية .

وبقى ما عدا هذه المسائل التى ارتبط بعضها ببعض تمام الارتباط ، والتى سميت بعلم البيان ــ تحت اسم علم البديع الذى نما مع الزمن ، حتى أصبح كثير الفروع ، متشعب المسالك ، وقد خرجت منه بعض المسائل التى كانت من بين مسائله ، ثم أدرجت فى علم البيان كالاستعارة والكناية .

وليس لعبد القاهر أثر يذكر فى علم البديع ، سوى ما أراد أن يثبته من أن ما يبدو أن الحسن يعود فيه الى اللفظ ، انما يعود الجمال فيه الى معناه ، كالسجع والجناس ؛ أمّا ما عدا ذلك فلا مجهود له .



واذا وازنّا بين بلاغة عبد القاهر ، والبلاغة من بعده ، وجدنا الأولى خالصة للدراسة البيانية الخالصة ، لا دخل فيها للفلسفة ، ولا خضوع فيها للمنطق ، ولا لمناقشات الفلسفة والمنطق ، تلك المناقشات التى باعدت بين البلاغة العربية وبين ما كان يرجى لها من تأثير فى الذوق وتربية له .

وأسلوب عبد القاهر سهل واضح ، برغم ما قد يكون فيه أحيانا من جدل ، وان كنت تحتاج الى التريُّث ؛ لفهم الاعتراض ، والردّ عليه ؛ لأنه رجل قوىُّ الحجة ، واضح الدليل .

وهو يترك قلمه يسترسل فى الايضاح والتفسير ، لا يتكلفه سجعا ولا ازدواجا ، وان كان يأتى بالعبارة مسجوعة فى بعض الأحيان ، عندما يكون ممتلىء العاطفة ، وكأنه يأتى بهذا السجع الطبيعى ؛ لأنه يراه وسيلة من وسائل نقل عاطفته الى السامع .

ويميل الى البسط فى عرض آرائه ، حتى يقنع قارئه بسلامتها .

ولذلك كله كانَ عبد القاهر قريبَ التذوق فى عصرنا الحاضر ؛ لأسلوبه الواضح من ناحية ، ولارتكازه على النفس

الانسانية فى أحكامه من ناحية ثانية ، ولاعتماده فى هذه الأحكام على النصوص التى بين يديه ، ولحسن عرضه لما يشعر به من الجمال ازاء الأدب : شعره ، ونثره .

وهذا مثل ، فوق ماأتينا به فيما مضى ، يبيّن هذه الخصائص التى ذكرناها ؛ فقد علق على هـذه الأبيات التى لم ترق ابن قتيبة ، وعدّها من الضرب الذى حسن لفظه وحلا ، فاذا أنت فتّشته لم تجد هناك طائلا [1] ، وهى :

ولمّا قضَينا مِن مِنى كلَّ حاجَة
ومسَّحَ بالأركان مَن هو ماسحُ
وشدَّت على دُهْم المهارِى رِحالنا
ولم ينظرِ الغادى الذى هو رائح
أخَذْنا بأطْراف الأحاديثِ بينَنَا
وسالَت بأعناقِ المطِىِّ الأباطحُ

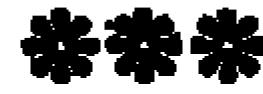
ولكن عبد القاهر يرى فى هذه الأبيات جمالا ، وتصويرا قويا لنفسية الشاعر عبَّر عنه بقوله : « ذلك أن أول ما يتلقَّاك من محاسن هذا الشعـر أنه قال : « ولما قضـينا من منى كل حاجة » ؛ فعبَّر عن قضاء المناسـك بأجمعها ، والخروج من فروضها وسننها ، من طريق أمكنه أن يقصر معه اللفظ ، وهو طريقة العموم ، ثم نبَّـه بقوله : « ومسَّح بالأركان من هو ماسح » على طواف الوداع الذى هو آخر الأمر ، ودليل المسير الذى هو مقصـوده من الشـعر ، ثم قال : « أخذنا بأطراف

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٤ .

الأحاديث بيننا » ، فوصل بذكر مسح الأركان ما وليه من زمّ الركاب ، وركوب الركبان ؛ ثم دلّ بلفظة الأطراف على الصفة التى يختص بها الرفاق فى السفر ، من التصرف فى فنون القول وشجون الحديث ، أو ما هو عادة المتطرفين من الاشارة والتلويح والرّمز والايماء ، وأومأ بذلك عن طيب النفوس ، وقوة النشاط ، وفضل الاغتباط ، كما توجبه ألفة الأصحاب ، وأنسة الأحباب ، وكما يليق بحال من وفّق لقضاء العبادة الشريفة ، ورجا حسن الاياب ، وتنسّم روائح الأحبّة والأوطان ، واستماع التهانى والتحايا من الخلاّن والاخوان ، ثم زان ذلك كله باستعارة لطيفة طبّق فيها مفصل التشبيه ، وأفاد كثيرا من الفوائد بلطف الوحى والتنبيه ، فصرّح أوّلا بما أومأ اليه فى الأخذ بأطراف الأحاديث ، من أنهم تنازعوا أحاديثهم على ظهور الرواحل ، وفى حال التوجّه الى المنازل ؛ وأخبر بعد بسرعة السير ووطأة الظهر ، اذ جعل سلاسة سيرها بهم كالماء تسيل به الأباطح ، وكان فى ذلك ما يؤكد ما قبله ؛ لأن الظهور اذا كانت وطيئة ، وكان سيرها السير السهل السريع ، زاد ذلك فى نشاط الركبان ، ومع ازدياد النشاط يزداد الحديث طيبا ؛ ثم قال : «بأعناق المطىّ» ، ولم يقل : «بالمطىّ» لأن السرعة والبطء يظهران غالبا فى أعناقها ، ويبين أمرهما من هواديها وصدورها ، وسائر أجزائها تسند اليها فى الحركة ، وتتبعها فى الثقل والخفّة ، ويعبر عن المرح والنشاط اذا كانا فى أنفسها بأفاعيل لها خاصة فى العنق والرأس »[1] .

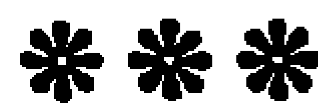
(1) أسرار البلاغة ص ١٦ ــ ١٧ .

فأنت ترى قرب هذا النهج فى التحليل من منهجنا فى العصر الحديث .



وبرغم كثرة ما أثاره عبد القاهر من النقاش ، لم يكن نقاشه كنقاش البلاغيين الذين جاءوا من بعده نقاشا لفظيا ، مداره الاعتراض على لفظة ، أو المؤاخذة على عبارة ، مما يباعد بين الدارس وبين البلاغة ، بل بين الدارس ، وبين الموضوع الذى يدرسه ، فيشتت فكره ، ويعوقه عن متابعة دراسة الموضوع ، كما ترى ذلك فى الكتب البلاغية التى ألّفت بعد عبد القاهر .

أما مناقشة عبد القاهر فمناقشة فى لبّ الموضوع وصميمه ، لا تبعدك عن الفكرة ، ولكن تفسّرها وتجلوها .



وبعد فقد تأثر عبد القاهر ببعض جهود سابقيه ، ولكن ذلك « لا ينافى الأصالة ، ولا ينفى عن عبد القاهر صفة العالم المبتكر » [1] ، كما أنه نجح نجاحا قويا « فى التوفيق بين التفكير الأدبى الذوقى ، والمنهج الفلسفى العلمى » [2] ؛ وذلك باستثارة الذوق الى ادراك الجمال ، ثم محاولة تصنيف ما يهدى اليه الذوق ، ووضعه فى اطار علمى ذى قواعد وقوانين .

---

(1) من الوجهة النفسية ص ١١٥ .
(2) المرجع السابق نفسه .

# عبد القاهر بين معاصريه

## ابن رشيق القيروانى، وابن سنان الخفاجى الحلبى

مات عبد القاهر الجرجانى سنة ٤٧١ هـ ، ومات ابن رشيق سنة ٤٦٣ هـ ، ومات ابن سنان سنة ٤٦٦ هـ ؛ وعاش الأول فى جرجان ، والثانى فى القيروان ، والثالث فى حلب ؛ وعنى الثلاثة بالدراسات البلاغية ، وتركوا لنا مؤلفات فيها .

والذى يظهر بادىء ذى بدء أن هذا البعد الشاسع بين الأماكن التى عاشوا فيها يجعل من البعيد أن يتأثر أحدهم بصاحبه ؛ واذا كان هناك تشابه فى بعض الموضوعات التى طرقوها ، فليس ذلك الا لأن طبيعة المنهج تدعو اليه .

فمن ذلك مثلا أن عبد القاهر وابن رشيق قد تحدثا فى فضل الشعر ، والرد على من كرهه ، لأن طبيعة كتابيهما تدعو الى ذلك ؛ فعبد القاهر يرى محاسن الكلام والبلاغة الأخاذة تبدو فى الشعر فى صورة بارعة ، ويرى من الخطأ حرمان نفسه وحرمان كتابه من هذا المورد العذب الذى تتجلّى فيه البلاغة ، وتتبرّج فى زينتها ، فكان من الضرورى له أن يبدأ كتابه بالدفاع عن هذا المورد العذب الذى سيستمد منه نماذجه وأمثلته .

أما ابن رشيق فى العمدة فقد وضع كتابه فى صناعة الشعر

ونقده ؛ فكان من الضرورى له أن يبدأ كتابه بالدفاع عن هذا الشعر الذى ألّف كتابه ؛ لنقده .

وإذا كان الكاتبان قد اتّفقا فى بعض العناصر التى تدافع عن الشعر ، أو تحطّ من قدره ، فليس ذلك الا لأن هذه الأسباب معروفة متداولة ولكن اتجاه الكاتبين يختلف اختلافا بيّنا : فبينا يقف عبد القاهر عند حدود الدفاع عن الشعر اذا بابن رشيق لا يقف عند هذا الحد بل يمضى فى ايراد أشعار للخلفاء والقضاة والفقهاء ، ويعرض موضوعات تاريخية عن الشعر ؛ فيذكر من رفعه الشعر ومن وضعه ، ومن قضى له الشعر ومن قضى عليه ، ويورد شفاعات الشعراء وتحريضهم ، ويروى أخبار احتماء القبائل بشعرائها ، ويعقد بابا لمنافع الشعر ومضاره ، وآخر للتكسّب بالشعر ، والآنفة منه ، وغيرهما لتنقّل الشعر فى القبائل .

ثم يتكلم عن القدماء والمحدثين ، وعن المشاهير من الشعراء ، والمتلقّبين منهم ، ومن رغب عن ملاحاة غير الأكفاء . ويعقد بابا لطبقات الشعراء .

ويأخذ بعد ذلك فى ذكر حد الشعر ، وعن اللفظ والمعنى ، والمطبوع والمصنوع وعن الوزن والقافية ، والتقفية والتصريع ، والرجز والقصيد ، والقطع والطوال ، وعن آداب الشاعر ، وعن عمل الشعر ، وعن المقاطع والمطالع .

فاذا تحدّث ابن رشيق عن البلاغة [1] بدا البون الشاسع

(1) العمدة 1 : 161 .

بين المنهجين : فبينا عبد القاهر يحاول أن يدرك سر البلاغة ، ويريد أن يعرف حقيقتها ، اذا بابن رشيق لا يورد فى هذا الباب سوى أقوال مأثورة عن البلاغة ، كأن ينقل عن خلف الأحمر قوله : البلاغة لمحة دالّة ، وعن الخليل بن أحمد قوله : البلاغة : كلمة تكشف عن البقية ، وعن بعض البلغاء قوله : البلاغة قليل يفهم ، وكثير لا يسأم ، الى غير ذلك مما أورده ابن رشيق .

وتحدث ابن رشيق عن النظم حديثا بعيدا كل البعد عن حديث عبد القاهر صدّره بأن نقل عن الجاحظ قوله : أجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء ، سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه أفرغ افراغا واحدا ، وسبك سبكا واحدا [1] . وينقل أمثلة للنظم المتناسب السهل على اللسان ، ولِما ثقل على اللسان النطق به ، ولنظم تكلّف فيه صاحبه ما لم يعرفه العرب المطبوعون .

وشتّان بين فكرة النظم عند عبد القاهر ، تلك التى بنى عليها كتابا ، وهذه التى أوردها ابن رشيق ، وهى ناحية التناسب بين المعانى وسهولة الألفاظ .

كما أورد فى هذا الباب أن بعض الناس يستحسنون الشعر مبنيًا بعضه على بعض ، أما ابن رشيق فقد استحسن أن يكون كل بيت قائما بنفسه ، لا يحتاج الى ما قبله ، ولا الى ما بعده ،

---

(١) المرجع السابق ص ١٧١ .

وما عدا ذلك فهو تقصير عنده الا فى مواضع معروفة مثل الحكايات وما شاكلها [1].

فأنت ترى أى بون شاسع بين الفكرتين .

وكذلك ترى منهج عبد القاهر فى أبواب المجاز والاستعارة والتمثيل غير منهج ابن رشيق ، وان اتفق الاثنان فى تمجيد المجاز والاستعارة ؛ يقول ابن رشيق : « العرب كثيرا ماتستعمل المجاز ، وتعده من مفاخر كلامها ؛ فانه دليل الفصاحة ، ورأس البلاغة ، ... والمجاز فى كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة ، وأحسن موقعا فى القلوب والأسماع » [2].

وابن رشيق يجعل التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز ، لأنه يجعل ما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ، ثم لم يكن محالا محضا ، فهو مجاز ؛ لاحتماله وجوه التأويل [3] ؛ أى أنه لا يتوصل الى معناه مباشرة ، بل لابد من التدبر والفهم والروية .

وأما كون التشبيه داخلا تحت المجاز ؛ فلأن المتشابهين فى أكثر الأشياء انما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة لا على الحقيقة ... وكذلك الكناية [4] .

ويرى ابن رشيق أن الاستعارة أفضل المجاز ، وأول أبواب

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٢ وما يليها .
(٢) المرجع السابق ص ١٧٨ .
(٣) المرجع السابق نفسه .
(٤) المرجع السابق ص ١٨٠ .

البديع ؛ وليس فى حلى الشعر أعجب منها ؛ وهى من محاسن الكلام ، اذا وقعت موقعها ، ونزلت موضعها [1] .

ومما هو جدير بالذكر أن عبد القاهر كان موافقا على أن الاستعارة من البديع أيضا [2] ؛ مما يدل على أن عبد القاهر لم يكن يدور بخلده ما دار بخلد من جاء بعده من ضم هـذه الأبواب بعضها الى بعض فى علم واحد .

وكذلك تحدث ابن رشيق عما سمى بعد ذلك بالاستعارة المكنية ، ولكن شـتان بين المجىء لهـا بمثال كما فعـل ابن رشيق [3] ، وبين هذه الدراسة الطويلة التى قام بها عبد القاهر ، والتى فرق فيها بين لونى الاستعارة ، مما عرضـنا تلخيصا له فيما أسلفناه .

وقد يتفق ابن رشيق وعبد القاهر فى الاستشهاد بمصدر واحد ، كما نقل الاثنان عن صاحب الوساطة [4] .

وعقد ابن رشيق فصلا طويلا للتشبيه ، لم يتأثر فيه تأثرا ما بعبد القاهر ، وان تأثر بالرمّانى .

وقد اتفق هو وعبد القاهر فى أن حسن التشبيه أن يقرّب بين البعيدين حتى تصير بينهما مناسبة واشتراك ؛ ولم يوافق

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٠ .
(٢) أسرار البلاغة ص ٣٤٦ .
(٣) العمدة ١ : ١٨١ .
(٤) المرجعان السابقان نفسهما .

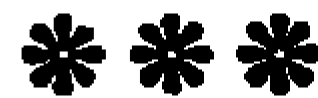
قدامة فى أن فضل التشبيه ما وقع بين شيئين اشتراكهما فى الصفات أكثر من انفرادهما ، حتى يدنى بهما الى حال الاتحاد [1] .

واذا رجعت الى ما أورده الرجلان فى الكناية وجدتهما لا يلتقيان [2] .

ومما يذكر هنا أن عبد القاهر لم يفرق بين الكناية والتعريض ، بينما فرق بينهما ابن رشيق [3] .

ثم يمضى صاحب العمدة فى حديث عن فنون البديع ، لم يتصل بمعظمها صاحب الدلائل والأسرار . وأغلب الظن أن كتاب عبد القاهر لو أنه وصل الى ابن رشيق ، ونقل عنه ، لذكره فى كتابه ، وأشار الى ما نقله عنه .

ولذلك صح لنا ترجيح أن الرجلين لم يتصل أحدهما بصاحبه أى لون من ألوان الاتصال .



كما نرجح كذلك أن عبد القاهر وابن سنان لم يعرف أحدهما الآخر ، ولم يتفقا الا فى عناوين النادر من الموضوعات .

وقد ألف عبد القاهر كتابه : دلائل الاعجاز ؛ ليبين به

---

(١) العمدة ١ : ١٩٦ – ١٩٧ .
(٢) راجع ص ٢٢٩ من هذا الكتاب و ص ٢٠٩ من الجزء الأول للعمدة .
(٣) راجع باب الاشارة فى العمدة ١ : ٢٠٦ .

سبب اعجاز القرآن ، كما ألف ابن سنان كتابه ؛ لهذا الغرض أيضا .

قال ابن سنان : « المعجـز الدّال على نبوة محمـد نبيّنا صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، هو القرآن . والخلاف الظاهر فيما به كان معجزا على قولين :

أحدهما : أنه خرق العادة بفصاحته ، وجرى ذلك مجرى قلب العصا حيّة . وليس للذاهب الى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التى وقع التزايد فيها موقعا خرج عن مقدور البشر .

والقول الثانى : أن وجه الاعجاز فى القرآن صرف العرب عن المعارضة ، مع أن فصاحة القرآن كانت فى مقدورهم ، لولا الصرف . وأمر القائل بهذا يجرى مجرى الأول فى الحاجة الى تحقق الفصاحة ما هى ؛ ليقطع على أنها كانت فى مقدورهم ، ومن جنس فصاحتهم ؛ ونعلم أن مسيلمة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة ؛ لأن الكلام الذى أورده خال من الفصاحة التى وقع التحدى بها فى الأسلوب المخصوص[1] » .

ولكن عبد القـاهر ينكر انكارا باتّا القول بالصرفة فى اعجاز القرآن ، كما سبق أن ذكرنا [2]. أما ابن سنان فيرجح أن وجه اعجاز القرآن هو صرف العرب عن معارضـته ، بأن

---

(١) سر الفصاحة ص ٤ .

(٢) راجع ص ٤٩ من هذا الكتاب .

سلبوا العلوم التى بها كانوا يتمكنون من المعارضة فى وقت مرامهم ذلك ، وعلى هذا لا يرى ما رآه الرمانى : من أن بين تأليف حروف القرآن وبين غيره من كلام العرب ، كما بين المتنافر والمتلائم [1] .

واذا كان عبد القاهر لم يعن بالألفاظ المفردة ، ولم ير البلاغة راجعة اليها بوجه من الوجوه ، ولم ير الألفاظ تتفاوت الا فى ناحيتين : كثرة الاستعمال وقلته ، وسهولة الجرى على اللسان وصعوبته ــ فان ابن سنان كتب أكثر من ربع كتابه فى الحديث عن اللفظ المفرد ، وبدأ هذا الحديث عن الأصوات والحروف ومخارجها ، وعن اللغة أهى مواضعة أم توقيف ، وتقسيم تأليف الحروف ثلاثة أقسام : الأول تقسيم الحروف المتباعدة ، وهو الأحسن المختار ، والثانى تضعيف الحرف نفسه ، وهو يلى هذا القسم فى الحسن ، والثالث تأليف الحروف المتجاورة ، وهو اما قليل فى كلامهم ، أو منبوذ رأسا [2] .

وبعد أن يتحدث عن الفصاحة والبلاغة يذكر شروط الفصاحة فى اللفظ المفرد [3] .

ثم يعرض لفصاحة المركب ، وشروط هذه الفصاحة .

---

(١) سر الفصاحة ص ٩٢ .

(٢) سر الفصاحة ص ٥٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٩ .

ويذكر حسن الكناية [1] من أصول الفصاحة وشروط البلاغة ، ويعالج ابن سنان الكناية بضرب الأمثلة الجيدة والرديئة فحسب ، لا كما عالجها عبد القاهر .

وعالج ابن سنان السجع علاجا محمودا ، وخالف الرمانى فى نفى السجع عن القرآن ، بل رأى فى القرآن سجعا اذا تماثلت حروفه فى المقاطع ، فاذا لم تتماثل فليست بسجع [2] .

ووافق رأيه رأى عبد القاهر فى أن السجع يحمد ، اذا وقع سهلا متيسرا ، بلا كلفة ولا مشقة ، وبحيث يظهر أنه لم يقصد فى نفسه ، ولا أحضره الا صدق معناه ، دون موافقة لفظه ، ولا يكون الكلام الذى قبله انما يتخيل لأجله ، وورد ؛ ليصير وصلة له [3] .

وذكر ابن سنان الجناس والطباق أيضا ، ولكن من زاوية غير الزاوية التى نظر اليها عبد القاهر ، فذكر التعريف ، وعنى بالأقسام ، وبايراد الأمثلة الكثيرة ، الجيدة والرديئة [4] .

وقد تعرض الكاتبان للوضوح والغموض فى الكلام ، وأسباب الغموض .

أما عبد القاهر فيفضل الكلام الذى يحتاج الى فكر فى

---

(1) المرجع السابق ص ١٥٦ .
(2) المرجع السابق ص ١٦٥ .
(3) المرجع السابق ص ١٦٣ — ١٦٤ .
(4) المرجع السابق ص ١٨٣ وما يليها .

اســتخراجه ، وتدبر للوصول الى معنــاه ، كما ســبق أن ذكرنا . وأما ابن ســنان فيرى من شروط الفصــاحة والبلاغة أن يكون معنى الكلام واضحا ظاهرا جليا ، لا يحتاج الى فكر فى استخراجه ، وتأمل لفهمه [1] ولكل منهما حجته التى أوردها فى كتابه .

وبيّن عبد القاهر سبب التعقيد فى الكلام ، وأنه يعود الى أن اللفظ لم يتبع المعنى ، أو الى أن المعنى الأول لا يقود فى سهولة الى المعنى الثانى فى باب الكناية ، كما سبق أن بينا .

أما ابن سنان فيذكر أسبابا ستة من أجلها يغمض الكلام على السامع ؛ اثنان منها يعودان الى اللفظ ؛ بأن تكون الكلمة غريبة من وحشى اللغة ، أو أن تكون من الألفاظ المشتركة .

واثنان فى تأليف الألفاظ ، وهما : فرط الايجاز ، واغلاق النظم ، كأبيات المعانى من شعر أبى الطيب وغيره .

واثنان فى المعانى : وهما : أن يكون فى نفسه دقيقا ، وأن يحتاج فى فهمه الى مقدمات اذا تصورت بنى ذلك المعنى عليها ، فلا تكون المقدمات حصلت للمخاطب ، فلا يقع له فهم المعنى .

ويمضى ابن سنان فى بيان كيف يتخلص الأديب من هذه العيوب [2] .

---

(١) سر الفصاحة ص ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠ وما يليها .

ثم يتحدث ابن سنان عن المعانى ، وما ينبغى أن يكون لها من صحة التقسيم ، وصحة التشبيه .

وهنا يتفق رأيه مع رأى قدامة فى أن الأحسن فى التشبيه أن يكون أحد الشيئين يشبه الآخر فى أكثر صفاته ومعانيه [(١)] ، وهو ما لم يقره ابن رشيق ، وما لم يره عبد القاهر .

ويتحدث ابن سنان عن المبالغة فى المعنى والغلو ، فيرى أن الناس مختلفون فى حمـد الغلو وذمه ، فمنهم من يختـاره ، ويقول : أحسن الشعر أكذبه ، ويرى ابن سنان أن ذلك هو مذهب اليونانيين فى شعرهم [(٢)] .

والذى ذهب اليه ابن سنان هو حمد المبالغة والغلو ؛ لأن الشعر مبنى على الجواز والتسمح ؛ لكنه يرى أن يستعمل فى ذلك كاد ، وما جرى فى معناها ليكون الكلام أقرب الى حيز الصحة [(٣)] .

وسبق أن رأينا عبد القاهر قد بين أن أحسن الشعر أكذبه يراد به أن أحسن الشعر ما بنى على التخييل ، وكان موقف عبد القاهر مع من يقول : ان خير الشعر أصدقه

---

(١) سر الفصاحة ص ٢٣٥ .

(٢) سر الفصاحة ص ٢٥٦ .

(٣) المرجع السابق نفسه .

وتعرض ابن سـنان لصحة النسق والنظم ، ولكن بمعنى لا صلة بينه وبين نظم عبد القاهر . وابن سـنان يشرح ذلك بقوله : « صحة النسق والنظم هو أن يستمر فى المعنى الواحد ، واذا أراد أن يستأنف معنى آخر أحسن التخلص اليه ، حتى يكون متعلقا بالأول ، وغير منقطع عنه » .

« ومن هذا الباب خروج الشعراء من النسيب الى المدح : فان المحدثين أجادوا التخلص ، حتى صار كلامهم فى النسيب متعلقا بكلامهم فى المدح لا ينقطع عنه ؛ فأما العرب المتقدمون فلم يكونوا يسلكون هذه الطريقة ، وانما كان أكثر خروجهم من النسيب اما منقطعا ، واما مبنيـا على وصـف الابل التى ساروا الى الممدوح عليها [1] » .

ويمضى بعدئذ يضرب الأمثلة لما ذكر .

وبعد فقد بدا من هذا العرض أن أحد هؤلاء الثلاثة لم يؤثر فى صاحبه أى لون من التأثير ، ولم يقرأ أحدهم ما كتبه صاحبه .

ويدلنا ذلك العرض أيضا على أن عبدالقاهر كان أكثر الثلاثة تأثيرا فى البـلاغة العربية من بعده ، سـواء من ناحية تقسيم علومهـا الى المعانى ، والبيـان ، والبـديع ؛ أو من ناحيـة

---

(1) سر الفصاحة ص ٢٥٣ .

استشاره بوضع علم المعانى ؛ أو من ناحية تنظيم علم البيان ؛ أو من ناحية الأقسام التى وضعها للمجاز ، والاستعارة ، والتشبيه ؛ أو من ناحية أمثلته التى تداولتها كتب البلاغة من بعده .

# عبد القاهر في عصرنا الحديث

عنى بدراسة عبد القاهر كثير من الباحثين فى عصرنا الحديث ؛ ولعل أول من تنبه الى كتابيه : الدلائل ، والأسرار ، الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، فقد قرأهما دروسا فى الأزهر ، وعلق عليهما ، ورآهما أولى بالدراسة من تلك الكتب التى تجعل أساسها متنا موجزا غاية الايجاز ، تضع عليه شرحا أو شروحا ، ثم تضع على الشرح شرحا تدعوه حاشية ، وعلى الحاشية تعليقات تدعوها تقريرا ، وتمضى هذه المؤلفات كلها بين مناقشات لفظية وجدل عقيم لا طائل تحته ، وتقسيمات عقلية منطقية لا صلة لها بواقع الكلام البليغ .

رأى الأستاذ الامام أن هذين الكتابين أولى بالدراسة ؛ لأنهما مع عنايتهما بالتحديد والتقسيم يبنيان دراستهما على واقع النصوص الأدبية ، ولا صلة لهما بالجدل الذى لا نتيجة له ، فضلا عن سهولة أسلوبهما ، وامتلائهما بالنصوص الأدبية الممتازة ، مما يقرب قارئهما من تذوق البلاغة ، والبصر بدقائق فنونهما .

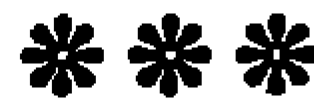
وكان من أثر تدريسهما أن خرجا مطبوعين الى الوجود ، مصححين بقدر الامكان .

كما أخرجت مطبعة بولاق له كتاب « العوامل المائة »

الذى سبق أن تحدثنا عنه ، وربما كان الباعث على اخراجه أنه كتاب موجز فى النحو يجمع مسائله مركزة ، فيسهل حفظها ، ويكون ذلك وسيلة من وسائل احياء اللغة العربية .

كذلك أخرج له عبد العزيز الميمنى بعليكره بالهند كتابه : « المختار من دواوين المتنبى ، والبحترى ، وأبى تمام » ، بعد أن صححه ، وعارضه بالأصول وشرحه . وقد سبق أن تحدثنا عن هذا الكتاب (١) .

وهذه الكتب مضافا اليها الجزء الثانى من شرحه على الايضاح ، وهو المسمى « بالمقتصد » ولا يزال مخطوطا — هى الباقية لنا من آثار عبد القاهر .



ودرس عبد القاهر الأستاذ الجليل الدكتور طه حسين الذى رأى أنه قد تم على يد عبد القاهر التوفيق بين البيانين : العربى ، واليونانى ؛ لأنه ألف كتابين : أسرار البلاغة ، ودلائل الاعجاز ؛ وهما يعدان بحق أنفس ما كتب فى البيان العربى ، وعند قراءة كتاب الأسرار نكاد نجزم بأن المؤلف قرأ الفصل الذى عقده ابن سينا للعبارة ، وأنه فكّر فيه كثيرا ، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص . وقد سبق أن عرب ابن سينا كتاب الخطابة ، وجعله فى متناول الفكر العربى .

---

(١) راجع ص ٣٥ من هذا الكتاب .

ويشرح الدكتور جهود عبد القاهر داخل دائرة أرسطو ، فيرى أن عبد القاهر قد درس الحقيقة والمجاز ، فتبين له أن تصور القدماء للمجاز مضطرب غير مستقيم ، فانبرى يوضح مبهمه ، ويجلو غامضه ، فقسم المجاز الى نوعين : « مجاز لغوى » و « مجاز عقلى » ، ثم قسم المجاز اللغوى الى نوعين : أحدهما يقوم على التشبيه ، وأما الآخر فعبارة عن كل لفظ استعمل مكان لفظ آخر لصلة بينهما .

ونحن نعرف مجاز أرسطو الذى يجيز اطلاق اسم الجنس على النوع ، واسم النوع على الجنس ... فمجاز أرسطو هذا هو ما يسميه عبد القاهر : مجازا مرسلا ، وأما المجاز الذى يقوم على التشبيه ، وهو الذى يسميه أرسطو : « صورة » فيسميه عبد القاهر : استعارة .

ولكى يقرر عبد القاهر مذهبه هذا ، يتعمق فى دراسة المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق اليه ، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التى رسمها أرسطو . أما المجاز العقلى فهو من ابتكار عبد القاهر[1] .

وقد سبق أن بينا رأينا فى ذلك .

كما أننى لم أفهم وجهة نظر أستاذنا الدكتور فى أن عبد القاهر يبدأ بحثه فى دلائل الاعجاز بنقد نظريتين قديمتين : احداهما تجعل جمال الكلام فى اللفظ ، والأخرى تجعله فى

---

(١) تمهيد فى البيان العربى ـ مقدمة نقد النثر ص ٢٨ ـ ٢٩ .

المعنى ، ثم ينتهى به البحث الى أن الجمال ليس فى اللفظ ، ولا فى المعنى ، وانما هو فى نظم الكلام ، أى فى الأسلوب [1] .

لم أفهم وجهة نظر الأستاذ الجليل ؛ لأن عبد القاهر ألف كتابه من ألفه الى يائه ؛ لاثبات أن البلاغة انما تعود الى المعنى ، وأن الكلام يعد بليغـا اذا كان اللفظ فيه تابعا لمعناه ؛ وليس معنى ذلك أن عبد القاهر لا يعنى بالصياغة ، ولا يأبه بها ، بل أنه يعنى بها عناية كبرى ، ويفضل صياغة على أخرى ، حتى تصل الصياغة الى درجة الاعجاز ، وذلك انما يكون اذا تبعت الصياغة المعنى ؛ وقد شرحنا ذلك فى فصل « اللفظ والمعنى » . ولذلك لم أفهم وجهة نظر أستاذنا الجليل .

ويعود الدكتور فيقرر أن من يقـرأ « دلائل الاعجاز » لا يسعه الا أن يعترف بما أنفق عبد القاهـر من جهد خصب صادق فى التأليف بين قواعد النحو العربى وبين آراء أرسطو العامة فى الجملة والأسلوب والفصول [2] .

ولا أرى فى ذلك ما يراه الأستاذ الدكتور .

كما لا أرى رأيه فى أن كتاب « دلائل الاعجاز » ، يحاول فيه عبد القاهر أن يثبت اعجاز القرآن ، فذلك أمر قد أثبته فى رسالته الشافية ، ولكنه فى كتاب الدلائل يحاول أن يثبت وجه اعجاز القرآن .

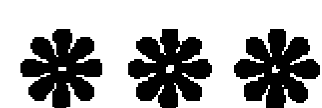
---

(١) المرجع السابق ص ٣٠ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

كما لا أوافق الدكتور على أن البحث قد اضطر عبد القاهر الى الكلام على أهمية حروف العطف[1] ؛ لأن الذى عنى به عبد القاهر هو حرف الواو وحده من بين حروف العطف ؛ لأن الاشكال يعرض فيها دون غيرها من حروف العطف ، وذاك لأن تلك تفيد مع الاشراك معانى على عكس الواو [2] . ومن أجلها عقد عبد القاهر باب الفصل والوصل .

ويقرر أستاذنا أنه اذا كان الجاحظ هو واضع أساس البيان العربى حقا ، فعبد القاهر هو الذى رفع قواعده ، وأحكم بناءه[3] .



ولا أوافق أيضا أستاذى المجدد الأستاذ أمين الخولى فيما ذهب اليه : من أن عبد القاهر « متكلم فلسفى تارة ، وهو أديب صانع كلام وناقده طورا ، هو متكلم أو بليغ كلامى الدرس فى كتابه : « دلائل الاعجاز » ، يعنى أولا وأخيرا بقضية الاعجاز فقط ، وينصرف اليها فيه انصرافا تاما ، فيجادل عنها جدلا منطقيا بارز النزعة فى أسلوبه ، من مثل قوله : «ان قلتم قلنا» ، و « كيف لا يكون الأمر كذلك » و « ما هو الا كذا وكذا » ،

---

(١) المرجع السابق نفسه .
(٢) دلائل الاعجاز ص ١٧٢ .
(٣) تمهيد فى البيان العربى ص ٣٠ .

مما لا نطيل بسوق شواهد منه ؛ لأنه كثير يعثر عليه فى أغلب صفحات الكتاب » .

« وعبد القاهر بليغ أديب فى كتابه الآخر « أسرار البلاغة » ، لا يتحدث فى قضية الاعجاز بكثير ولا قليل ، بل لا يستشهد بالقرآن على نسبة كافية ، وكأنه يتحرى ترك ذلك ؛ لما نشعر به من قلة الشواهد القرآنية فى كتابه هذا قلة ظاهرة ، كما يبدو فيه أسلوبه خاليا من الأسلوب المنطقى الاستدلالى ، ميالا الى طول النفس ، وبسطة العبارة ، والاعتماد على الحاسة الفنية ، وتحكيم الذوق الفنى »[1] .

لا أوافق أستاذى فى أن عبد القاهر فى كتابه : « دلائل الاعجاز » قد عنى أولا وأخيرا بقضيه الاعجاز فقط ، يجادل عنها جدلا منطقيا ؛ لأنه قرر أول ما قرر ان اعجاز القرآن يعود الى بلاغته فى نظمه ، فانصرف فى كتابه الى تحقيق معنى البلاغة ، وكتابه من أوله الى آخره يدور حول التعريف بالبلاغة ، والى أى شىء تعود .

ولم يجادل عبد القاهر فى كتابه جدلا منطقيا ، وانما كان جدلا يعتمد على الذوق ؛ لأنه يؤمن بأن الذوق هو الحكم فى البلاغة ، وقد سبق فى الفصل الذى عقدناه للذوق أن بينا موقف عبد القاهر منه ، وأنه يرتكز عليه فى ادراك أسرار الجمال .

---

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٢٣ .

وقد بيّن عبد القاهر اعتماده على الذوق فى أكثر من موضع فى كتاب « دلائل الاعجاز » .

ولا أريد أن أكرر هنا ما سبق أن ذكرته فى فصل الذوق الذى أشاد به عبد القاهر فى كتابه : « الدلائل » ، وبحسبى أن أنقل هذا النص من الكتاب فى معرض الرد على من يخالفه فى رأيه ، فيقول : « ليس الداء فيه بالهين ؛ لأن المـزايا التى تحتاج أن تعلمهم مكانها ، وتصور لهم شأنها ، أمور خفية ، ومعان روحانية ، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها ، وتحدث له علما بها ، حتى يكون مهيئا لإدراكها ، وتكون فيه طبيعة قابلة لها ، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما فى نفسه احساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيه المزية على الجملة ، وممن اذا تصفح الكلام ، وتدبر الشعر فرق بين موقع شىء منها وشىء [1] » .

« وهذا الاحساس قليل فى الناس ؛ فلست تملك من أمرك شيئا حتى تظفر بمن له طبع اذا قدحته ورى ، وقلب اذا أريته رأى [2] » .

وأما مناقشته ، وكثرة جدله فى كتاب « الدلائل » ، فلأن فكرته التى ملكت عليه قلبـه ، وهى فكرة البلاغة ومعنـاها يطوف حولها شبهات كثيرة رأى من واجبه ازاءها أن ينفيها

---

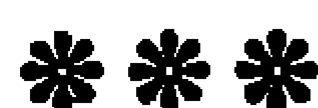
(١) دلائل الاعجاز ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٢١ — ٤٢٢ .

بكل ما أوتى من قوة . على أن أسرار البـلاغة لم يخل من المناقشات .

عبد القاهر اذاً أديب فى كتابيه .

وأما أنه لم يتحدث فى كتاب « الأسرار » فى قضية الاعجاز فلأن هذه القضـية لم تكن من أهـداف هذا الكتاب ، وقد سبق أن بينا هدف عبد القاهر فى كتابيه .



أما المرحوم الأستاذ ابراهيم مصطفى فيرى أن عبد القاهر رسم فى كتابه : « دلائل الاعجاز » طريقا جديدا للبحث النحوى تجاوز أواخر الكلم وعـلامات الاعراب ، وبيّن أن للـكلام « نظما » وأن رعاية هذا النّظم واتباع قوانينه هى السبيل الى الابانة والافهام ، وأنه اذا عدل بالكلام عن سنن هذا النظم لم يكن مفهما معناه ، ولا دالا على ما يراد منه [1] .

ولكن جمهور النحاة لم يتأثروا بأفكار عبد القاهر ، ولم يزيدوا فى أبحاثهم النحوية حرفا ، ولا اهتـدوا منه بشىء ؛ وآخرون منهم أخذوا الأمثلة التى ضربها عبد القاهر بيانا لرأيه ، وتأييدا لمذهبه ، وجعلوها أصول علم من علوم البلاغة سموه : « علم المعانى » ، وفصلوه عن النحو فصلا أزهق روح الفكرة ، وذهب بنورها ؛ وقد كان أبو بكر يبدى ويعيد فى أنها معانى

(١) احياء النحو ص ١٦ .

النحو ؛ فسموا علمهم : « المعانى » ، وبتروا الاسم هذا البتر المضلل [1].

ويرى الأستاذ « ابراهيم » أن الذى شغل الناس عن فهم « نظم » عبد القاهر أمران :

الأول : عام يتصل بحال العلم فى القرن الخامس : عصر أبى بكر ، اذ كانت العقول قد همدت ، وقيدت بسلاسل من التقليد حرمت عليها أن تقبل أى ابتداع أو تجديد .

الثانى خاص يعود الى طبيعة المذهب ، وأن أساسه الذوق ، وتنبه الحس اللغوى لزنة الأساليب ، ودرك خصائصها ، وقد كانت العجمة اذ ذاك غالبة بغلبة الأعاجم ، والعلماء واقفون من علم العربية عند ظاهر لفظها ، لا يبلغ بهم الحس اللغوى أن يذوقوا ما ذاق عبد القاهر ، ولا أن يدركوا ما أدرك [2].

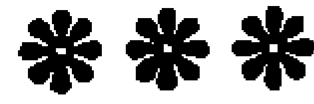
ويرى المرحوم الأستاذ « ابراهيم مصطفى » أنه قد آن لمذهب عبد القاهر أن يحيا ، وأن يكون هو سبيل البحث النحوى [3].

ذلك رأى المرحوم « ابراهيم مصطفى » ، فهو يؤمن بأن احياء النحو يكون بابعاده عن هذا الجفاف الذى يعيش فيه النحو ، وذلك بمزجه بهذه النواحى الفنية التى ذكرها عبد

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٩ — ٢٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

القاهر فى دلائل الاعجاز ، وهو رأى له وجاهته ، ولكن من الممكن التساؤل : الى أى مدى يُحيي هذا الاتجاه النحوي ، ويعمل على انهاضه ؟[1] .



وللأستاذ محمد خلف الله دراسة للمنزع النفسى فى بحث « أسرار البلاغة » بدأه بأن كتابى « الأسرار » و « الدلائل » يقومان على نظريتين متكاملتين يتعهدهما المؤلف بالتقرير والشرح والتطبيق والاعتراض والرد .

أما السابق من الكتابين فيرجح أن يكون كتاب « الدلائل » .

ويشرح الأستاذ غرض المؤلف فى كل من الكتابين ، فقد ذكر مؤلفهما أن علم البيان قد لقى من الضيم ما لم يلقه علم آخر ، وأن هناك من الدقائق والأسرار التى تعرض لنظم الكلام ما يجهله الدارسون ؛ ولهذا ندب عبد القاهر نفسه ؛ « ليعالج الأدب على أساس طريقة واضحة ، يتعاون فيها الاستقراء والذوق والمعرفة ، ويرجع فيها الى الأسس العامة التى تتفرع عنها ظواهر الأدب ، وتنبنى عليها نواحى جماله وتأثيره ، فعلى الباحث اذاً أن يتنبه لناحيتين فى دراسة الفن الأدبى : أولاهما : ناحية البناء والنظم والتركيب ، والثانية : ناحية الصياغة والتصوير والجمال . وهاتان هما اللتان انتدب لهما عبد القاهر

(١) راجع ص ١٤٥ من كتاب « من النقد والأدب » جـ ٤ للمؤلف .

فى كتابيه ، على ما يظهر ، يعالج الأولى فى « الدلائل » ، والثانية فى « الأسرار [1] » .

وكتاب « دلائل الاعجاز » كتاب عام فى النظرية الأدبية ، واتصالها باعجاز القرآن ، يطرق فيه عبد القاهر أهم النواحى التى عرفت بعد باسم البلاغة ، ولكن بحث « أسرار البلاغة » بحث خاص يتناول مواضيع الاستعارة والتشبيه والتمثيل ، فيعالجها على حدة . ومن الظاهر أن هذه المسائل البيانية ذات صفة خاصة فى الخلق الأدبى ، وللصور الفنية التى تندرج تحتها تأثير خاص فى النفس .

وقد حاول عبد القاهر أن يحل فكرة النّظم فى الاعتبار الأدبى ، غير أن جمال الصور الفنية فى هذه الأبواب لا يتكشف على أساس فكرة النظم وحدها ، فكان من الطبيعى أن تبحث بحثا خاصا يؤكد فيه الجانب النفسانى من جمالها ، وهذا هو موضوع « الأسرار » [2] .

وبيّن صاحب البحث موقف القدماء والمحدثين من عبد القاهر [3] .

وعرض الفكرة التى قام عليها « دلائل الاعجاز » ، واجدا أن نظرية عبد القاهر فى أمر اللفظ والمعنى تحتاج الى نظر

(١) من الوجهة النفسية ص ٧٤ – ٧٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٣ – ٧٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٧٦ – ٧٧ .

ومناقشـــة ، ويتلجلج فى بعض جوانبهـــا شيء من الغمـــوض والتناقض والاسراف [1] .

ومضى الباحث يحلل كتاب « أسرار البلاغة » ، واقفا عند النواحى النفسية من هـــذا الكتاب [2] ؛ ثم يستخلص الفكرة الرئيسية التى تبرز فى كتاب « أسرار البلاغة » ، والتى يصح أن نعتبرها نظريته فى الأدب ، وهى : « أن مقيـــاس الجودة الأدبية تأثير الصور البيانية فى نفس متذوقها » [3] .

ويمضى الأستاذ الباحث فى سياحة تاريخية ، يعرض فيها بايجاز تاريخ النقد الأدبى منذ العصر الجاهلى حتى أيام عبد القاهر [4] اذ يرى أن مؤلـّفَين فى القرن الرابع قبل عبد القاهر كان لهما تفكير نفسي فى النقد ، هما : القاضى الجرجانى ، وأبو هلال العسكرى [5] . والى « أن جهود عبد القاهر ونظرياته كانت استمرارا وتنظيما للجهود العربية النقدية التى تعهدتها ونمتها الحياة الاسلامية الجديدة [6] » .

ويعقد الأستاذ خلف الله فصـــلا [7] يدرس فيه تأثر عبد

---

(1) المرجع السابق ص ٧٧ – ٧٨ .
(2) المرجع السابق ص ٧٨ – ٩٢ .
(3) المرجع السابق ص ٩٢ – ٩٦ .
(4) المرجع السابق ص ٩٦ – ١٠٧ .
(5) المرجع السابق ص ١٠٥ .
(6) المرجع السابق ص ١٠٥ – ١٠٧ .
(7) المرجع السابق ص ١٠٧ – ١١٥ .

القـاهر فى بعض نواحى تفكيره البـلاغى والنقدى بالثقـافة الاغريقية ، ولا سيما بحوث أرسطو ، ويرى لذلك أن يتحدث عن تأثر التراث الاسلامى بفلسفة الاغريق واتاجهم الفكرى ، فيمر مرا سريعا باتصـال العرب بالثقافة اليونانيـة ، وبكتب « أرسطو » بوجه خاص ، ويوجز أهم النواحى التى تعرض لها كتاباه : الشعر ، والخطابة ؛ لكى يرى الى أى مدى تأثر بهما عبد القاهر .

وبدا الأستاذ خلف الله فى أول الأمر حذرا كل الحذر فى اثبات تأثر عبد القاهر بأرسـطو ، وذلك اذ يقول : « وليس لدينا من دليـل على أن عبد القـاهر قرأ كتاب الشـعر ، الا ما رجحه « طه حسين » من أن عبد القـاهر انتفع بتعـريب « ابن سينا » لخطابة « أرسطو » وشعره ؛ ولن تعطينا النظرة السريعة التى نظرناها فى كتاب الشعر لأرسطو أكثر من ترجيح أن عبد القاهر متأثر بأرسطو على العموم فى منزعه النفسانى فى فهم ظواهر الأدب (١) .

حتى اذا حلل كتاب « الخطابة » قال بعد أن حلل المقـالة الرابعة : « ان الذى يطلع على هذه المقالة لا يملك الا أن يرجح أن عبد القاهر انتفع بها على نحو ما ، فيما قصد اليه فى أسرار البلاغة من تفريع وتحقيق » (٢) .

---

(١) المرجع السابق ص ١١١ .
(٢) المرجع السابق ص ١١٣ .

وكان الأستاذ شديد الحذر فى اثبات التأثر ، ولم يثبت الا ترجيح تأثر عبد القـاهر على نحـو ما بالبحوث الاغريقيـة المترجمة [1].

ثم يختم بحثه قائلا : « غير أن هذا التأثر لا ينافى الأصالة ، ولا ينفى عن عبد القاهر صفة العالم المبتكر ، ولا يقلل من أهمية نظريته التى لم يسبقه سابق الى عرضها ، وتحقيقها ، وافراد موضوعها بالدرس ، كما يفرد العالم الحديث موضوعا معينا للبحث والتنقيب فى رسالة خاصة ؛ فمنهجه ، وطريقة تأليفه اذاً من أبرز المعالم فى الدراسات العربية النقدية ، وشخصيته العلمية فى نظريته واضحة حقـا بجانب شخصية « أرسـطو » ، وان قدرته على تسخير العـلم فى كشف أسرار الذوق لدليل على أصالته ، كفيل بخلوده [2].

وقد بيَّنْتُ فيما مضى رأيى فى تأثر عبد القاهر بأرسطو ، وهنا أنفى عن عبدالقاهر هذا التأثر حتى بالمنزع النفسانى العام ، بعد أن رأينا عالمين قبل عبد القاهر ينزعان هذا المنزع ، وهما : القاضى الجرجانى ، وأبو هلال العسكرى .

كما لا أتفق مع الأستاذ فى ناحيتين أخريين :

أما الأولى فيسير أمرها ، وربما كانت اسراع قلم ، وتلك هى أن كتاب « دلائل الاعجاز » لم يطرق أهم الموضوعات التى

---

(1) المرجع السابق ص ١١٥ .

(2) المرجع السابق نفسه .

عرفت بعد باسم « البلاغة » [1] ، وانما تلك التى عرفت باسم « المعانى » .

أما الناحية الثانية فبالغة الخطورة ، تلك هى أن جمال الصور الفنية فى هذه الأبواب ، أى أبواب التشبيه والاستعارة والتمثيل لا يتكشف على أساس فكرة النظم وحدها [2] ، وأن على الباحث أن يتنبه لناحيتين فى دراسة الفن الأدبى : أولاهما : ناحية البنـاء والنظم والتركيب ، والثـانية ناحية الصـياغة والتصوير والجمال .

وانما كانت بالغة الخطورة ؛ لأنها تهدم نظرية عبد القاهر من أساسها ؛ لأن عبد القاهر يجعل البلاغة والفصاحة والبراعة وما شاكلها صـفات تعود الى نظم الـكلم ، لا الى الألفـاظ منفردة ، وأن هذا النظم ليس شيئا سوى توخى معانى النحو بين الكلم ، وأن بلاغة النظم انما تتحقق اذا كان تابعا للمعنى .

تلك هى أساس فكرة عبد القاهر ، لم يفـرق فى ذلك بين حقيقة ومجاز ، ولا بين استعارة وتشبيه ، وقد أتعب نفسه فى كتاب « الدلائل » لاثبات أن بلاغة هذه الألوان انما هو لنظمها ولمعناها ، بل ان هذه الألوان كانت أدلة له لاثبات فكرته ، فلم يكن يرى فيها سـوى نظم تابع لمعناه ، وعلى هـذا الأساس عالجها فى كتاب « دلائل الاعجـاز » ، وانما عالجهـا فى كتاب

---

(1) المرجع السابق ص ٧٤ .

(2) المرجع السابق ص ٧٥ .

« الأسرار » على أساس أن هذه الألوان ينظر اليها على أنها أسس علم البلاغة ، فدرسها مستقلة ؛ ليبين فروعها ، والفروق بين بعضها وبعض ، من غير أن يحتاج تبيئن جمـالها الى شيء غير فكرة النظم وحدها .

ويدل على ذلك أن الناحيتين اللتين ذكرهما الأسـتاذ غير مختلفتين ؛ فهل ناحية الصياغة سوى ناحية البناء والنظم ، وهل التصوير شيء غير البناء ؛ ومما هو جدير بالذكر أن عبد القاهر تحدث عن الصياغة والتصوير فى كتابه « الدلائل » أكثر كثيرا مما تحدث عنهما فى كتاب « الأسرار » ؛ وأما الجمال فقد أكثر عبد القاهر اكثارا مملا فى أنه انما يعود الى النظم ليس غير .

ليس هناك اذا ناحيتان عند عبد القاهر ، وانما هى ناحية واحدة ، هى فكرة النظم وحدها ، لا يشركها سواها فى تبين بلاغة الكلام وجماله ؛ مما وضع عبد القاهر من أجلها كتابه : « دلائل الاعجاز » .

أما ما رآه الأستاذ فى أن نظرية عبد القاهر فى أمر اللفظ والمعنى يبدو فى بعض جوانبها شيء من الغموض والتناقض ، فقد رأينا أن ذلك يبدو فى ظاهر الأمر ، أما فى حقيقته ، فليس ثمة غموض ولا تناقض ، كما بينا ذلك فى الفصل الذى عقدناه للفظ والمعنى [1] .

***

---

(١) راجع ص ١٢٥ من هذا الكتاب .

وكتب الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي كتابا عن « عبد القاهر والبلاغة العربية » ، بدأه بنقل ترجمته من فوات الوفيات وبغية الوعاة وغيرهما .

وعقد المؤلف فصلا لعبد القاهر والكتّاب المحدثين ، لخص فيه رأي الدكتور مندور الذي رأى أن جماع آراء عبد القاهر مسألتان :

١ ــ انكاره لما رآه الجاحظ من أهمية الألفاظ ، ثم ثورته على مذهب العسكري الذي يرى جودة الكلام تعود الى محسّنات لفظية تقف عند الشكل(١) .

ونحن لا نوافق الباحث على ذلك ؛ لأن عبد القاهر لم ينكر على الجاحظ فكرته ، وانما استدلّ بها ، ووافقه عليها ، ورأى الناس لم يفهموها على وجهها الصحيح، أمّا هو فموافق للجاحظ في فكرته ؛ لأن الجاحظ لم يدع الناس الى نصرة اللفظ على المعنى ، ولم يدع مطلقا الى العبارة المتكلّفة ذات الرنين الموسيقي اللفظي اذا خلت من المعنى ، وقد بينّا فيما سبق أن عبد القاهر يتّفق مع الجاحظ تمام الاتفاق في الصياغة وجودة التعبير ، وانما يزيد على الجاحظ في بيان سبب جمال هذه الصياغة ، وهو أن اللفظ تابع للمعنى ومصور له ؛ وقد بيّنا ذلك فيما مضى .

وأما مخالفته للعسكري ، فلم يكن العسكري ممّن يقبل

(١) عبد القاهر والبلاغة العربية ص ٨ .

التكلف فى المجىء بالمحسنات البديعية ، والذى جاء به عبدالقاهر هو بيان أن هذه المحسنات البديعية كالجناس والسجع ممايبدو أن جمالها لفظى ــ انما جمالها فى معناها ، وأن التكلّف يكون حيث يتبع المعنى اللفظ ، وقد شرحنا ذلك أيضا فى سعة فيمامضى.

ويرى الدكتور مندور أن عبد القاهر فى « الدلائل » يرى أن الجودة انما تكون بدقة الأداء ، ونجد عنــده فى « أسرار البلاغة » نظرية أخرى فى الموازنة بين طرق الأداء الحقيقية منها والمجازية ؛ فنظرية «الدلائل» تسير مع نظم الكلام والأسلوب ، وعلى أن المعنى الواحد لا يمكن أن يعــبَّر عنه الا بعبــارة واحدة ، ونظرية « الأسرار » تقوم على افتراض وجود طريقتين للعبارة : طريق الحقيقة ، وطريق المجاز[1] .

ونحن لا نوافق الدكتور مندورا فى ذلك ؛ فليس افتراض وجود طريقتين للعبارة نظرية لعبد القــاهر ، وانما مضى جميع العلماء من قبله على هذا الافتراض .

ويقرّر عبد القاهر فى كتابيه : « الدلائل » ، و « الأسرار » أن أصل المعنى يمكن أن يعبَّر عنه بطرق مختلفة ، وأن لكل عبارة من ذلك معناها الذى تفترق به عن العبارة الأخرى ، لأن العبارتين لا يمكن أن يؤديا معنى واحدا الا اذا اتّفقا من جميع الجهات ؛ وأتعب عبد القاهر نفسه فى بيان ذلك ، وهو يشرح فكرة التفسير والمفسر فى كتابه : « دلائل الاعجاز » ؛ فليس اذا

(١) المرجع السابق ص ٩ ــ ١٠ .

لعبد القاهر نظريتان ، وانما هى نظرية واحدة ، هى أن العبارات تختلف فى أداء أصل المعنى ، ثم تفضل احداهما الأخرى ، حتى تصل واحدة الى درجة الاعجاز .

واذا كان عبد القاهر يعتمد على الذوق فانه يحاول أن يعتمد على الذوق فى تفهم أسرار حكمه ؛ ليصل بذلك الى أن من الممكن وضع القواعد العامة لعلم البلاغة .

وهناك فى كثير من مسائل البلاغة ، كمسائل التقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والتعريف والتنكير ما يعتمد فيه على العقل والمعرفة . وانما يتكون الذوق المكتسب من مخالطة النصوص الأدبية ، والحياة معها ، حياة تدرك جمالها ، ويكون من المستطاع لصاحب هذا الذوق أن يحكم على النصوص الأدبية لا حكما استبداديا ، ولكن حكما يرتكز على التجربة ، وان لم يستطع أحيانا أن يبين عن سر احساسه وذوقه .

واذا كان الجمال موضوعيا كما يؤمن به عبد القاهر فمن الممكن اذا أن نصل الى قواعد عامة ، ونظريات تكون أسسا للحكم ، وهو ما حاول عبد القاهر أن يفعله ، وأدرك بعضه .

ولست هنا فى مقام تفصيل ذلك ؛ فقد وصل الى كثير من القواعد التى وضعها ليحتكم اليها الناقدون كآرائه فى الاستعارة المفيدة وغير المفيدة ، ورأيه فى تفاوت الاستعارة فى مدارج القوة ، وآرائه فى أضعف ألوان التشبيه وأقواها ، الى غير ذلك من مسائل يطول بى وجه تعدادها . وقد سبق أن بينا غرام عبد القاهر بالتحديد والتقسيم بعد الاستقراء والدراسة . وكل

ذلك قواعد توضع ليحتكم اليها الناقدون عند الحكم على النصوص الأدبية .

ولذلك لا أتفق مع الدكتور مندور فيما ذهب اليه فى مسألة الذوق الشخصى [1] .

ومؤلف الكتاب عندما عرض تراجم عبد القاهر فى القديم ، وموقف المحدثين منه ، لم يبد رأيا ، وانما نقل أو لخّص ما قيل .

وعرض المؤلف بعد ذلك فصلا عن عبد القاهر وأثره فى وضع البيان العربى [2] ، بيّن فيه سبب وضع علوم البلاغة ، وذكر فى ايجاز بعض الكتب التى ألّفت فيه حتى جاء عبدالقاهر .

ويتحدث فى هذا الفصل عن موقف البلاغة العربية من التأثر بالثقافة اليونانية ، وكان فى ذلك ناقلا لا دارسا فاحصا .

ويمضى متعقّبا الواضع الأول للبيان العربى ، مؤكّدا أنه ابن المعتز ، واضعا عبد القاهر فى مكانه بين علماء البلاغة ، ناقلا بعض ما قاله الناس عنه .

ويأخذ بعد ذلك فى دراسة لعبد القاهر وكتابيه ، عارضا بعض آرائه ، ذاكرا موضوع كتاب « الدلائل » وكتاب « الأسرار » ، وعادًّا بعض من تأثر بهم عبد القاهر فى كتابيه ، مبديا رأيه فى تأليفهما ، وأن عبدالقاهر « قد أساء عرض أفكاره فى كتابه : « الأسرار » ، وكذلك فى « الدلائل » ؛ فخرج تأليفه

---

(1) راجع « عبد القاهر والبلاغة العربية » ص ١٠ .

(2) المرجع السابق ص ١٧ — ٣٤ .

مشوّها مضطربا ، معاداً ، مكرورا »[1] ، وقد بيّنا فيما مضى رأينا فى منهج عبد القاهر .

وقد ذكر المؤلف بحوثا تناولها عبد القاهر فى كتابيه ، ولم يقف عند هذه الظاهرة ليتبيّن سرّها ، وقد بيّنا السر فيما مضى .

ويدرس صاحب الكتاب دراسة موجزة بعض الأبواب التى تعرّض لها عبد القاهر ، فدرس باب المجاز بفرعيه : المرسل ، والعقلى ، والتشبيه والاستعارة ، كما درس النظم ، ومذهب عبد القاهر فى تقديم المسند اليه .

وذكر مؤلف الكتاب أن منهج عبد القاهر فى كتابيه منهج أدبى محض ، يعرض فيه الرجل على القارىء الأساليب العربية ، ويحللها ، ويدرسها دراسة فهم وتذوق ونقد ، ويستنبط منها ما يشاء من القواعد والأصول[2] .

ويرى المؤلف أن عبد القاهر فى ذلك يسير وراء الجاحظ امام العربية والأدب وشيخ البيان العربى المتوفى عام ٢٥٥هـ[3]

ولست أدرى كيف يسير عبد القاهر وراء الجاحظ ، وكتاباه لا يمتّان بصلة الى الجاحظ ولا الى منهجه ، فكتاب «الدلائل» يدور كله حول نظرية واحدة يعرضها ويشرحها ويبرهن عليها ،

---

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) واجع «عبد القاهر والبلاغة العربية» ص ١٣٨ .

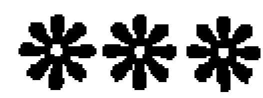
(٣) المرجع السابق نفسه .

ويرد الشبه عنها ، وكتاب « الأسرار » مبوب أبوابا دقيقة يناقش تحت كل باب مسائله المختلفة ، لايتجاوزها ، ولايستطرد الا نادرا جدا ؛ فأين ذلك من منهج الاستطراد والحشد الذى لا تحليل فيه الا نادرا ، وهو منهج الجاحظ .

ومما يلحظ أن مؤلف الكتاب يميل الى أن يبخس عبد القاهر حقّه ، يؤمن بأنه عرض آراء علماءالعربية والبيان والنقد قبله فى كتابيه عرضا سليما مهذّبا ؛ مع ان عبد القاهر لم يسبقه الى نظرية النظم عالم آخر من علماء البيان .

ويختم المؤلف كتابه بالدعوة الىالعودة الىمنهج عبدالقاهر .

وبعد فهذه دراسة يعوزها التعمّق ، والشمول ، ولا يتبين فيها فى وضوح جهود عبد القاهر .



ودرس الدكتور مصطفىناصف النظم فى «دلائل الاعجاز» .

وكثير من أفكاره يحتاج الى مناقشة ؛ لتبيُّن وجه الصواب فيما جاء به مؤلفها ؛ وقد تجد فى المقال قفزا من فكرة الىفكرة ، وانتقالا مفاجئا من موضوع الى موضوع .

وخذ لذلك مثلا تصويره الميتسر لحيوية البيئة التى أنتجت عبد القاهر فيما لا يتجاوز أربعة أسطر ، ولست أدرى ما صلة انتاج عبد القاهر فى البلاغة العربية ، باعتزاز الايرانيين بتاريخهم الوطنى ، وأن الشاهنامة هى التعبير عن البطولة والأبطال .

ان مثل ذلك جدير بأن يصرف عبد القاهر عن البلاغة العربية ودلائل الاعجاز ، الى تاريخ الايرانيين ودراسة لغتهم وآدابهم .

ثم يقفز الباحث من ذلك الى أن الكتاب ممزق تتفرّق فيه المسألة الواحدة فى أماكن كثيرة متباعدة .

ويعود الى أن كتاب « دلائل الاعجــاز » قد احتوى من البحوث ما لا يتّصل بالغاية اتصالا مباشرا ، « ونعنى بذلك حديث اللفظ والمعــنى ، هل العمل الأدبى فى الألفــاظ أم فى المعانى ؟ مشكلة لاتتّصل اتصالا قريبا باعجاز القرآن من الوجهة البلاغية ، ثم ان عبد القاهر لم يثبت فى ثنايا كتــابه أيّة علاقة لهذه المشكلة بالبحث فى الاعجاز البلاغى ، بل ان هذا البحث يؤدى ـــ صراحة ـــ الى نتيجة تخالف ما يريد أن يصل اليه ، فبينا ينتهى بحثه فى المشكلة الأولى الى أنّ العمل الأدبى كله ينصبّ على المعنى المعقول ، وأنّ ما يوصف به من أوصــاف مبهمة أو غامضة انما يرجع الى المعنى ، وبينا يصل الى هــذه النتيجة اذا به يقول فى مكان آخر : ان الاعجاز فى الألفاظ ، مسايرا بذلك المذاهب الموروثة [1] » .

« وهذا أمر عجب ، فكتاب « دلائل الاعجاز » يهدف الى بيان الوجه الذى به كان القرآن معجزا ، وقد قلب الأمر على وجوهه ، فرأى أن وجه الاعجاز كان فى بلاغته فحسب ، فمضى يشرح معنى البلاغة ، مبيّنا أنها تعود الى المعنى ، وأن اللفظ

---

(١) النظم فى دلائل الاعجاز ص ٢ .

تبع له ، وليس معنى ذلك اغفال أمر الصياغة ، لأن الصياغة تتبع المعنى ، فاذا كان المعنى قويا ، تبعته صياغة قوية ، وأن كان ضعيفا تبعه تعبير يعبّر على هذا الضعف ، واختلاف المعنى يتبع اختلاف الناس فى شعورهم ، فيجىء التعبير مختلفا باختلاف الشعور » .

ويمضى صاحب البحث مدلّلا على أن الفكرة فى الدلائل ذات بذور فى تفكير السلف[1] .

ثم يشير الى أن كثيرين قد سبقوا عبد القاهر الى القول بأن اعجاز القرآن لنظمه ، كالجاحظ ، والواسطى ، والخطّابى ، والرمّانى[2] .

ويذكر فى فصل « النظم والاعجاز فى الدلائل »[3] ، فيتحدث عن مذهب الصرفة الذى لم يرتضه عبد القاهر ، وعما افترضه عبد القاهر من كل ما قد يتشبث به المدّعون أنه سبب الاعجاز ، وكيف كان ذلك مؤدّيا الى فكرة النظم عند عبد القاهر .

ويأخذ على عبد القاهر ، وهذا حق ، أنه لم يعن العناية المرجوّة بنصوص القرآن ، وأنه لم يحاول البتّة أن يبدى مدى تفوّق القرآن على غيره من النصوص .

وفكرة المؤلف فى أن عبدالقاهر قد أدار فكرته على تأملات

---

(1) المرجع السابق ص ١٤ وما يليها .
(2) المرجع السابق ص ٢٣ — ٢٦ .
(3) المرجع السابق ص ٢٧ — ٣٠ .

دينية الجوهر [1] غير مستقيمة مع منهج الكتاب الذى يقوم على شواهد من مأثور الشعر ، لا يبدو فيها ولا فى دراستها أى ارتباط بالدين .

وكثير من عبارات الكاتب غامض يحتاج الى جلاء ؛ فلست أدرى ما دخل أنّ « الجو الدينى قريب اليه معانى الاتهام والشك ، وماإليهما مما يظهرنا عليه معظم فصول الكتاب ؛ ذلك لأن ذروة الايمان تمثّل فىالتقوى ، والتقوى لغة تنبه وحذر » .

« ولم يكن اهمال الجانب الانفعالى تلقاء النص الا مسايرة خافية لافناء الذات » .

« والجو الدينى يفنى الذات الانسانية فى كلٍّ يعلو على الذوات ، وهذه الذوات من خلفه يسيِّرها كما يشاء » .

« وهذه الاشعاعات تجعل التعبيرات الفنية مكابدة فى سبيل واحد ، واقامة رسوم انفعالية فى السبيل اغراق فى الانسانية لا يلائم أوهام الطلب » [2] .

لست أدرى صلة هذا بمنهج عبد القاهر ، فعبد القاهر لم يفن نفسه بل كان شديد التنبّه الى نفسه ؛ ولم يهمل الجانب الانفعالى تلقاء النص ، بل عنى به عناية بالغة .

ان مثل هذه الدراسة تحيل أمامنا عبد القاهر مزيجا لايتضح

---

(١) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤ .

من الألغاز ، مع أنه رجل واضح تمام الوضـــوح ، ويعنى فى كتبه بأن يكون واضحا لا التواء فى أسلوبه ، ولا غموض .

***

وألّف الدكتور درويش الجندى بحثا عن « نظـرية عبد القاهر فى النظم » ، قدّم له بدراسة لبيئة عبـد القاهر وعصره وثقافته ، ثم أرّخ لقضية الاعجاز منذ العصر الاسلامى العربى الخالص الى أيام عبد القاهر .

ثم شرح الدكتور نظرية عبد القاهر فى النظم ، وأن لهـا هدفين : أولهما : بيان أن جوهر الكلام هو المعـنى القائم فى النفس ، وثانيهما : ربط البلاغة بالاعجاز .

ويمضى فى بيان أسس النظرية ومعالمها ، ويدرس خطوات عبد القاهر فى نظريته ، فيجلوها خطوة خطوة ، ويعرض شبهات اللفظيين ويردّ عليها .

والجديد فى هذا البحث أنه استعان بالبحوث الكلامية فى تفسير نظرية عبد القاهر فى النظم ، وربط هذه النظرية بتلك البحوث ربطا وثيقا [1] .

والذى أراه أن عبد القاهر لم يكن يفكر فى الكلام النفسى الذى أتعب المتكلمون أنفسهم فى الحديث عنـه ، كما لم يكن يفكر فى قدم القرآن وحدوثه ، وهو يكتب كتابه عن البلاغة التى يفسر بها اعجاز القرآن .

---

(١) نظرية عبد القاهر فى النظم ص ١١ .

لقد كان عبد القاهر يتكلم عن نظم الكلام الذى يتصف بالبلاغة ، سواء فى ذلك كلام الله وكلام البشر ، وكان يتخذ نماذجه التى يعرضها من القرآن ومأثور كلام العرب ، مما يدل على أنه كان ينظر الى البلاغة نظرة شاملة ، ولست أدرى قيمة ربط الأبحاث الكلامية بنظرية النظم ، ولا المعنى الذى تفيده البلاغة من هذا الربط .

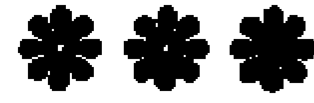
وأما استشهاده برأى الأستاذ أمين الخولى بغلبة النزعة الكلامية على عبد القاهر فى كتابه دلائل الاعجاز ، فقد بيّنا رأينا فيه فيما مضى [1] .

وأما استئناسه بقول ابن سنان وردّه على من ذهب الى أن الكلام معنى فى النفس ، ليخلص لهم القول بأن كلام الله عزّ اسمه قديم ، فادّعوا لذلك أن الكلام غير هذا الصوت المسموع ، وأنه معنى قائم بالنفس ليسوغ لهم قدمه على بعض الوجوه [2] .

ففضلا عن أن عبد القاهر لم يتّصل بابن سنان ، كما قلنا ، لا نرى عبد القاهر متّصلا بهذه الفكرة عندما أثبت أن البلاغة تعود الى المعنى ، ولم يقل : ان البلاغة تعود الى الكلام النفسى ، وانما قال : ان بلاغة الكلام تعود الى معناه ؛ وليس ثمّة من يقول : ان المعنى شىء يمكن أن يكون الا فى النفس .

(١) راجع ص      من هذا الكتاب .
(٢) نظرية عبد القاهر فى النظم ص ١٠ .

واتعاب المؤلف نفسه فى مثل هذا الربط ، فى نظرى ، لا يقوم على أســاس صحيح ، لأن كتاب عبــد القاهر لم يؤلف لهذا الغرض ، ولم يبن على هذا الأساس ، ولم يتعب عبد القــاهر نفسه ليثبته ، ولم يشر اليه من قريب أو من بعيد .



وفى الكتاب الذى ألفه الدكتور بدوى طبانة عن « البيان العربى » فصل عن « بلاغة عبد القاهر فى دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة » .

وقد بدأه بالموازنة بين اتجاهى ابن سنان وعبد القاهر ، ثم بيّن مدى فهم عبد القاهر لكلمات : « البلاغة ، والفصــاحة ، والبيان » ، لأنها تكاد تتقارب فى نظره ، ويردّ بذلك على ناشر كتابى عبد القــاهر الذى وضع تحت عنــوان كتاب « دلائل الاعجاز » : كلمة « فى علم المعانى » ، وتحت عنوان : « أسرار البلاغة » : كلمة « فى علم البيان » .

ثم شرح فكرة النظم عند عبد القاهر ، ورأى أن الأفكار التى دارت فى المناظرة بين السّيرافى ، وأبى بشر متّى بن يونس فى مجلس الوزير ابن الفرات — هى التى تبناها عبد القاهر ، وصاغ منها كتابه : « دلائل الاعجاز » (1) .

ويعقد كذلك فصــلا للفظ والمعنى عند عبد القــاهر ؛ ثم

---

(1) البيان العربى ص ١٦٧ .

يجول جولة فى بلاغة عبد القــاهر : من بيان مزايا التقــديم والتأخير ، والذكر والحذف ، ويتحدث عن فضــله فى بحث الفصل والوصل .

ويذكر لمحات من كتاب « أسرار البلاغة » .

ويختم بحثه بأن موضع عبد القــاهر يجب أن يكون بين نقاد الأدب ، وأن يكون فى طليعة النقاد العرب .

***

وبعد فهذه جولة سريعة فى الدراسات الحديثة لعبد القاهر ، راجين بذلك أن نعــرض وجهات النظر المختلفة حول هــذه الشخصية المبتكرة العميقة التفكير التى كان لجهودها أثر كبير فى البلاغة العربية .

والحمد لله على ما وفق .

حلوان الحمامات فى
١٣ رمضان سنة ١٣٨١ هـ
١٨ فبراير سنة ١٩٦٢ م

# مراجع البحث


١ ــ ابن أبى الاصبع المصرى بين علماء البلاغة .
للدكتور حفنى محمد شرف ــ الطبة الأولى ــ مكتبة نهضة مصر بالفجالة .

٢ ــ احياء النحو .
لابراهيم مصطفى ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧ م .

٣ ــ أسرار البلاغة .
لعبد القاهر الجرجانى ــ الطبعة الثالثة سنة ١٩٣٩ م ــ مطبعة عيسى البابى الحلبى .

٤ ــ أسس النقد الأدبى عند العرب .
للدكتور أحمد أحمد بدوى ــ الطبعة الثانية ــ مكتبة نهضة مصر بالفجالة .

٥ ــ اعجاز القرآن .
لأبى بكر الباقلانى ــ بتحقيق السيد أحمد صقر ــ دار المعارف بمصر .

٦ ــ الأعلام .
لخير الدين الزركلى ــ المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٧م

٧ ــ انباه الرواة على أنباه النحاة .

لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى ــ بتحقيق محمد أبى الفضل ابراهيم .

٨ ــ البديع .
لعبد الله بن المعتز ــ مطبعة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٩٤٥ م .

٩ ــ بغية الوعاة ، فى طبقات اللغويين والنحاة .
لجلال الدين السيوطى ــ الطبعة الأولى ــ مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ .

١٠ ــ البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها .
للأستاذ أمين الخولى ــ بحث ألقى فى ١٩ مايو سنة ١٩٣١ م .

١١ ــ بيان اعجاز القرآن .
لأبى سليمان أحمد بن محمد بن ابراهيم الخطابى المتوفى سنة ٣٨٨ هـ .
( ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن . حققها وعلق عليها : محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام ) ــ طبع دار المعارف بمصر .

١٢ ــ البيان والتبيين .
للجاحظ ــ المطبعة التجارية الكبرى ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٦ م .

١٣ ــ البيان العربى .

للدكتور بدوى طبانة ــ مطبعة الرســالة ــ الطبعــة الثالثة سنة ١٩٦٢ م .

١٤ ــ تاريخ علوم البلاغة .
لأحمد مصطفى المراغى .

١٥ ــ تلخيص ابن مكتوم .
بدار الكتب رقم ٢٠٦٩ تاريخ تيمور .

١٦ ــ دلائل الاعجاز .
لعبد القاهر الجرجانى ــ مطبعة المنار سنة ١٣٣١ هـ .

١٧ ــ دمية القصر ، وعصرة أهل العصر .
لأبى الحسن على بن الحسن الباخرزى المتوفى ســنة ٤٦٧ هـ ــ مخطوط بدار الكتب رقم ٣٣ ش .

١٨ ــ ديوان البحترى .
المطبعة الأدبية ببيروت ــ الطبعة الثانية سنة ١٩١١ م.

١٩ ــ الرسالة الشافية .
لعبد القاهر الجرجانى ــ طبع دار المعــارف بمصر ــ ( ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ــ حققها وعلق عليها : محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام ) .

٢٠ ــ روضات الجنات .
لمحمد باقر بن الحاجى أمير زين العابدين الموسوى ــ من علماء القرن التاسع الهجرى . طبع حجــر بدار الكتب رقم ٢٦٠٩ تاريخ .

٢١ ـ سر الفصاحة .
لابن سنان الخفاجي ـ المطبعة الرحمانيـة ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٣٢ م .
٢٢ ـ شذرات الذهب ، في أخبار من ذهب .
لعبد الحي بن العماد الحنبلي ـ طبع القاهرة سـنة ١٣٥٠ هـ .
٢٣ ـ شرح الايضاح للخطيب القزويني .
للأستاذ عبد المتعال الصعيدي ـ المطبعـة المحمودية التجارية سنة ١٩٣٥ م .
٢٤ ـ الشعر والشعراء .
لابن قتيبة ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢ هـ .
٢٥ ـ الصاحبي ، في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها .
لأحمد بن فارس ـ مطبعة المؤيد سنة ١٩١٠ م .
٢٦ ـ الصناعتين .
لأبي هلال العسكري ـ مطبعة محمد علي صبيح ـ الطبعة الثانية .
٢٧ ـ طبقات الشافعية .
لتاج الدين السبكي ـ المطبعة الحسينية المصرية ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ .
٢٨ ـ طبقات المفسرين .
لمحمد بن علي بن أحمد الداودي المالكي ـ مخطوط بدار الكتب رقم ١٦٨ تاريخ .

٢٩ ــ الطراز .
ليحيى بن حمــزة العلوى ــ مطبعــة المقتطف سنة ١٩١٤ م.
٣٠ ــ عبد القاهر والبلاغة العربية .
للأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى ــ المطبعة المنيرية ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٢ م .
٣١ ــ العمدة، فى صناعة الشعر ونقده .
للحسن بن رشيق القــيروانى ــ مطبعة الســعادة ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧ م .
٣٢ ــ العوامل المــائة .
لعبد القاهر الجرجانى ــ طبع بولاق سنة ١٢٤٧ هـ .
٣٣ ــ فوات الوفيات .
لمحمد بن أحمد الكتبى ــ مطبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ.
٣٤ ــ الكامل .
للمبرد ــ المطبعة الأزهرية بمصر .
٣٥ ــ كشف الظنون ، عن أسامى الكتب والفنون .
للكاتب شــلبى حاجى خليفة ــ طبع الآســتانة سنة ١٩٤١ م.
٣٦ ــ محاضرات تاريخ الأمم الاسلامية : ( الدولة العباسية ) .
للشيخ محمد الخضرى ــ مطبعــة دار احياء الــكتب العربية بمصر ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٢١ م .

٣٧ ـ المختار من دواوين المتنبى والبحترى وأبى تمام .
لعبد القاهر الجرجانى ـ بتحقيق عبد العزيز الميمنى
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧ م .
٣٨ ـ مختصر طبقات الشافعية ، لابن قاضى شهبة .
لأحمد بن محمد الأسدى ـ مخطوط بدار الكتب
رقم ٢٤٠ تاريخ تيمورية .
٣٩ ـ مرآة الجنان ، وعبرة اليقظان ، فى معرفة ما يعتبر من
حوادث الزمان . لأبى محمد عبد الله اليافعى المكى
المتوفى سنة ٧٦٨ هـ ـ مطبعة حيدر أباد .
٤٠ ـ معجم الأدباء .
لياقوت الرومى ـ مطبعة دار المأمون .
٤١ ـ معجم البلدان .
لياقوت الرومى ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٠٦ م.
٤٢ ـ المقتصد فى شرح الايضاح .
لعبد القاهر الجرجانى ـ مخطوط بدار الكتب رقم
١١٠٣ نحو .
٤٣ ـ من بلاغة القرآن .
للدكتور أحمد أحمد بدوى ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة
نهضة مصر .
٤٤ ـ من النقد والأدب ـ المجموعة الرابعة .
للدكتور أحمد أحمد بدوى ـ مكتبة نهضة مصر .

٤٥ ــ من الوجهة النفسية ، فى دراسة الأدب ونقده .
للأستاذ محمد خلف الله ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م .
٤٦ ــ الموازنة بين أبى تمام والبحترى .
للآمدى ــ مطبعة محمد على صبيح .
٤٧ ــ النجوم الزاهرة ، فى ملوك مصر والقاهرة .
ليوسف بن تغرى بردى الأتابكى ــ طبع مصر سنة ١٩٣٥ م.
٤٨ ــ نزهة الألباء ، فى طبقات الأدباء .
لأبى البركات عبد الرحمن الأنبارى ــ طبع حجر بالقاهرة سنة ١٢٩٤ هـ .
( دار الكتب رقم ٤٤٦٦ تاريخ ) .
٤٩ ــ نظرية عبد القاهر فى النظم .
للدكتور درويش الجندى ــ مكتبة نهضة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٠ م .
٥٠ ــ النظم فى دلائل الاعجاز .
للدكتور مصطفى ناصف ــ حوليات كلية الآداب ــ بجامعة عين شمس ــ يناير سنة ١٩٥٥ م .
٥١ ــ نقد الشعر .
لقدامة بن جعفر ــ مطبعة الجوائب بالقسطنطينية ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢ هـ .

٥٢ ــ نقد النثر .
ينسب لقدامة بن جعفر ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٨ م.
٥٣ ــ النكت فى اعجاز القرآن .
لأبى الحسن الرمانى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ــ طبع دار المعارف بمصر . (ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ، حققها وعلّق عليها : محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام ) .
٥٤ ــ الوساطة بين المتنبى وخصومه .
للقاضى الجرجانى ــ مطبعة محمد على صبيح بالأزهر .
٥٥ ــ وفيات الأعيان .
لأحمد بن محمد بن خلكان ــ المطبعة الميمنية سنة ١٣١٠ هـ .

# فهرس

صفحة

صفحة

# أعلام العرب

مكتبة الثقافة الحية التى تساهم فى اشـــتراكية الثقافة بقروش زهيدة — تصدر شهرية عن إدارة الثقافة بوزارة الثقافة والإرشـاد القومى — للتعريف بنوابغ المفكرين من أعلام العرب . . .

وتطلب من :

١ — مكتبة مصر ... ... ... ... ... ٣ شـــارع كامل صدقى
٢ — مكاتب شركة توزيع الأخبـــار ... ... ... بالقطر المصرى
٣ — وكلاء الشركة القومية ... ... ... فى جميع البلاد العربية
٤ — مكتبة المثنى ... ... ... ... ... ... ببغداد

Ge

دار مصر للطباعة
٣٢ شارع كامل صدقى "الفجالة"

أعلام العرب
الكتاب القادم

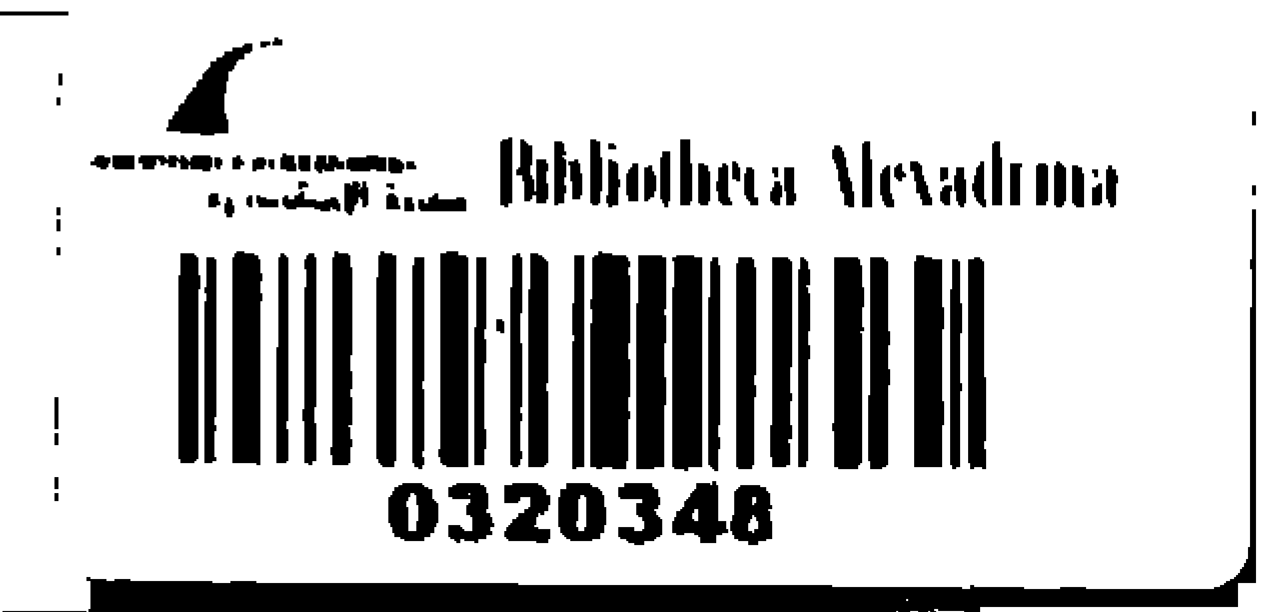
# عبد الله النديم
## خطيب الوطنية

بقلم
الدكتور علي الحديدي

يصدر في ٧ سبتمبر ١٩٦٢

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي الفجالة
الثمن ٥ قروش

دار مصر للطباعة


Bibliotheca Alexandrina
0320348



